This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Arthur Schopenhauer's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

Julius Frauenstädt.

Dritter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1873.

[redacted]

Die Welt

als

Wille und Vorstellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Zweiter Band,

welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält.

Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.
Sen.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1873.

Repair No.

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

Inhaltsverzeichniss des zweiten Bandes.

Ergänzungen zum ersten Buch.

Erste Hälfte: die Lehre von der anschaulichen Vorstellung.

			Seite
Kap.	1.	Zur idealistischen Grundansicht	3
	2.	Zur Lehre von der anschauenden oder Verstandes-Erkenntniß	22
	3.	Ueber die Sinne	30
	4.	Von der Erkenntniß a priori	37

Zweite Hälfte: die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken.

Kap.	5.	Vom vernunftlosen Intellekt	62
	6.	Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniß	67
	7.	Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß	76
	8.	Zur Theorie des Lächerlichen	99
	9.	Zur Logik überhaupt	112
	10.	Zur Syllogistik	117
	11.	Zur Rhetorik	129
	12.	Zur Wissenschaftslehre	131
	13.	Zur Methodenlehre der Mathematik	142
	14.	Ueber die Gedankenassociation	145
	15.	Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts	150
	16.	Ueber den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus	163
	17.	Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen	175

Ergänzungen zum zweiten Buch.

Kap.	18.	Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich	213
	19.	Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn	224
	20.	Objektivation des Willens im thierischen Organismus	277
	21.	Rückblick und allgemeinere Betrachtung	304
	22.	Objektive Ansicht des Intellekts	307
	23.	Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißlosen Natur	331
	24.	Von der Materie	346

Seite

Kap. 25. Transſcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an ſich 361
» 26. Zur Teleologie ... 372
» 27. Vom Inſtinkt und Kunſttrieb ... 390
» 28. Charakteriſtik des Willens zum Leben ... 398

Ergänzungen zum dritten Buch.

Kap. 29. Von der Erkenntniß der Ideen ... 415
» 30. Vom reinen Subjekt des Erkennens ... 419
» 31. Vom Genie ... 429
» 32. Ueber den Wahnſinn ... 456
» 33. Vereinzelte Bemerkungen über Naturſchönheit ... 460
» 34. Ueber das innere Weſen der Kunſt ... 463
» 35. Zur Aeſthetik der Architektur ... 468
» 36. Vereinzelte Bemerkungen zur Aeſthetik der bildenden Künſte. 478
» 37. Zur Aeſthetik der Dichtkunſt ... 484
» 38. Ueber Geſchichte ... 501
» 39. Zur Metaphyſik der Muſik ... 511

Ergänzungen zum vierten Buch.

Kap. 40. Vorwort ... 527
» 41. Ueber den Tod und ſein Verhältniß zur Unzerſtörbarkeit unſers Weſens an ſich ... 528
» 42. Leben der Gattung ... 584
» 43. Erblichkeit der Eigenſchaften ... 591
» 44. Metaphyſik der Geſchlechtsliebe ... 607
» 45. Von der Bejahung des Willens zum Leben ... 651
» 46. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens ... 657
» 47. Zur Ethik ... 676
» 48. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben ... 692
» 49. Die Heilsordnung ... 729
» 50. Epiphiloſophie ... 736

Ergänzungen

zum

ersten Buch.

„Warum willſt du dich von uns Allen
Und unſrer Meinung entfernen?“ —
Ich ſchreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr ſollt was lernen.

Goethe.

Zum erſten Buch.

Erſte Hälfte.

Die Lehre von der anſchaulichen Vorſtellung.

(Zu §. 1—7 des erſten Bandes.)

Kapitel 1.

Zur idealiſtiſchen Grundanſicht.

Im unendlichen Raum zahlloſe leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter ſich wälzt, die inwendig heiß, mit erſtarrter, kalter Rinde überzogen ſind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Weſen erzeugt hat; — dies iſt die empiriſche Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch iſt es für ein denkendes Weſen eine mißliche Lage, auf einer jener zahlloſen im gränzenloſen Raum frei ſchwebenden Kugeln zu ſtehen, ohne zu wiſſen woher noch wohin, und nur Eines zu ſeyn von unzählbaren ähnlichen Weſen, die ſich drängen, treiben, quälen, raſtlos und ſchnell entſtehend und vergehend, in anfangs- und endloſer Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr der ſelben, verſchiedenen, organiſchen Formen, mittelſt gewiſſer Wege und Kanäle, die nun ein Mal da ſind. Alles was empiriſche Wiſſenſchaft lehren kann, iſt

Zum ersten Buch.

Erste Hälfte.

Die Lehre von der anschaulichen Vorstellung.

(Zu §. 1—7 des ersten Bandes.)

[illegible]tel 1.

Zur [illegible] Grundansicht.

[illegible] unendlichen Raum [illegible] [illegible]uchtende Kugeln, um jede von [illegible]n etwan ein [illegible] [illegible]r, beleuchteter sich wälzt, die [illegible]dig heiß, mit [illegible] [illegible]r Rinde überzogen sind, auf [illegible] Schimmelüber[illegible] [illegible]und erkennende Wesen erzeugt [illegible] dies ist die [illegible] [illegible]hrheit, das Reale, die Welt. [illegible] es für [illegible] [illegible]sen eine mißliche Lage, auf [illegible] zahllose[illegible] [illegible]sen Raum frei schwebenden [illegible] stehen, [illegible] woher noch wohin, und nur [illegible] von [illegible] [illegible]lichen Wesen, die sich drängen, [illegible] entstehend und vergehend, in [illegible] nichts Beharrliches, als allein [illegible] selben, verschiedenen, orga[illegible] [illegible]ege und Kanäle, die nu[illegible] [illegible] Wissenschaft lehren [illegible]

nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge. — Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch Berkeley und Kant, sich darauf besonnen, daß Jenes alles zunächst doch nur ein Gehirnphänomen und mit so großen, vielen und verschiedenen subjektiven Bedingungen behaftet sei, daß die gewähnte absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wäre, d. h. sich dazu verhielte, wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst.

„Die Welt ist meine Vorstellung" — ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenn gleich nicht ein solcher, den Jeder versteht, sobald er ihn hört. — Diesen Satz zum Bewußtseyn gebracht und an ihn das Problem vom Verhältniß des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich Jahrtausende lang im bloß objektiven Philosophiren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so räthselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste Dieses ist, daß, so unermeßlich und massiv sie auch seyn mag, ihr Daseyn dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtseyn, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Daseyn der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz aller empirischen Realität, den Stempel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf; wodurch sie, wenigstens von Einer Seite, als dem Traume verwandt, ja als in die selbe Klasse mit ihm zu setzen, erkannt werden muß. Denn die selbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben so viel Antheil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus Einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunktion. — Wahrscheinlich ist Cartesius der Erste, welcher zu dem Grade von Besinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, in Folge hievon, dieselbe, wenn gleich vorläufig nur in der Gestalt skep-

tischer Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das Cogito ergo sum als allein gewiß, das Daseyn der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich das Subjektive, das eigene Bewußtseyn. Denn dieses allein ist und bleibt das Unmittelbare: alles Andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig. Daher geschieht es mit Recht, daß man die Philosophie der Neueren, vom Cartesius, als dem Vater derselben, ausgehn läßt. Auf diesem Wege weiter gehend gelangte, nicht lange darauf, Berkeley zum eigentlichen Idealismus, d. h. zu der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer Vorstellung existirt, und daß es falsch, ja absurd ist, ihr, als solcher, ein Daseyn außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, also eine schlechthin vorhandene an sich seiende Materie anzunehmen. Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich Berkeley's ganze Philosophie aus: er hatte sich daran erschöpft.

Demnach muß die wahre Philosophie jedenfalls idealistisch seyn: ja, sie muß es, um nur redlich zu seyn. Denn nichts ist gewisser, als daß Keiner jemals aus sich herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifiziren: sondern Alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde, hat, liegt innerhalb seines Bewußtseyns. Ueber dieses hinaus kann es daher keine unmittelbare Gewißheit geben: eine solche aber müssen die ersten Grundsätze einer Wissenschaft haben. Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, als welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehn hat. Nur das Bewußtseyn ist unmittelbar gegeben, daher ist ihre Grundlage auf Thatsachen des Bewußtseyns beschränkt: d. h. sie ist wesentlich idealistisch. — Der Realismus, der sich dem rohen Verstande dadurch empfiehlt, daß er sich das Ansehn giebt thatsächlich zu seyn, geht

gerade von einer willkürlichen Annahme aus und ist mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererste Thatsache überspringt oder verleugnet, diese, daß Alles was wir kennen innerhalb des Bewußtseyns liegt. Denn, daß das objektive Daseyn der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes, und folglich die objektive Welt nur als Vorstellung existire, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputirens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntniß nur dadurch erschwert wird, daß sie sogar zu einfach ist, und nicht Alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewußtseyns von den Dingen zurückzugehen. Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Daseyn geben; ja, ein solches ist geradezu undenkbar: denn immer und wesentlich hat das Objektive, als solches, seine Existenz im Bewußtseyn eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Daß die objektive Welt da wäre, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existirte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiß; weil es sich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerspruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. — Allein wenn man diesen abstrakten Gedanken realisiren, d. h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abstrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginiren; so wird man inne, daß Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts Anderes, als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade Das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, daseyn sollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche Idealität alles Objekts, der Einwand, der sich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt, ist wohl dieser: Auch meine eigene

Person ist Objekt für einen Andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich dawäre, auch ohne daß Jener mich vorstellte. In demselben Verhältniß aber, in welchem ich zu seinem Intellekt stehe, stehen auch alle andern Objekte zu diesem: folglich wären auch sie da, ohne daß jener Andere sie vorstellte. — Hierauf ist die Antwort: Jener Andere, als dessen Objekt ich jetzt meine Person betrachte, ist nicht schlechthin das Subjekt, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch nicht dawäre, ja sogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Wesen als ich selbst existirte; so wäre damit noch keineswegs das Subjekt aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existiren. Denn dieses Subjekt bin ja eben auch ich selbst, wie jedes Erkennende es ist. Folglich wäre, im angenommenen Fall, meine Person allerdings noch da, aber wieder als Vorstellung, nämlich in meiner eigenen Erkenntniß. Denn sie wird, auch von mir selbst, immer nur mittelbar nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorstellungseyn ein mittelbares ist. Nämlich als Objekt, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anschauung meines Gehirns: diese ist vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anschauende Verstand seine Funktion, von der Wirkung auf die Ursache zu gehen, vollzieht, und dadurch, indem das Auge den Leib sieht, oder die Hände ihn betasten, die räumliche Figur konstruirt, die im Raume als mein Leib sich darstellt. Keineswegs aber ist mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbstbewußtseyn, irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben, welche dann zusammenfallen würde mit meinem Wesen selbst, das demnach, um so dazuseyn, keines Andern, in dessen Erkenntniß es sich darstellte, bedürfte. Vielmehr ist jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbstbewußtseyn, unmittelbar nur in Bezug auf den Willen da, nämlich als behaglich oder unbehaglich, und als aktiv in den Willensakten, welche, für die äußere Anschauung, sich als Leibesaktionen darstellen. Hieraus nun folgt, daß das Daseyn meiner Person oder meines Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, allezeit ein davon verschiedenes Erkennendes voraussetzt: weil es wesentlich ein Daseyn in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Daseyn für ein Anderes ist. In

der That iſt es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es ſich darſtellt, der eigenen, oder einer fremden Perſon angehört. Im erſten Fall zerfällt dann die eigene Perſon in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die ſich hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberſtehen. — Wenn nun alſo meine eigene Perſon, um als ſolche dazuſeyn, ſtets eines Erkennenden bedarf; ſo wird dies wenigſtens eben ſo ſehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntniß und deren Subjekt unabhängiges Daſeyn zu vindiciren, der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwiſchen verſteht es ſich, daß das Daſeyn, welches durch ein Erkennendes bedingt iſt, ganz allein das Daſeyn *im Raum* und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden iſt: dieſes allein iſt ſtets ein erkanntes, folglich ein Daſeyn *für ein Anderes*. Hingegen mag jedes auf dieſe Weiſe Daſeiende noch ein *Daſeyn für ſich ſelbſt* haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieſes Daſeyn für ſich ſelbſt nicht Ausdehnung und Wirkſamkeit (zuſammen Raumerfüllung) ſeyn; ſondern es iſt nothwendig ein Seyn anderer Art; nämlich das eines *Dinges an ſich ſelbſt*, welches, eben als ſolches, nie *Objekt* ſeyn kann. — Dies alſo wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, daß die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorſtellung, alſo nur für ein Subjekt daſeyn kann, nicht umſtößt.

Hier ſei noch bemerkt, daß auch *Kant* unter ſeinen Dingen an ſich, wenigſtens ſo lange er konſequent blieb, keine *Objekte* gedacht haben kann. Denn dies geht ſchon daraus hervor, daß er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, ſei eine bloße Form unſerer Anſchauung, die folglich nicht den Dingen an ſich angehöre. Was nicht im Raum, noch in der Zeit iſt, kann auch nicht *Objekt* ſeyn: alſo kann das Seyn der *Dinge an ſich* kein *objektives* mehr ſeyn, ſondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphyſiſches. Folglich liegt in jenem Kantiſchen Satze auch ſchon dieſer, daß die *objektive* Welt nur als *Vorſtellung* exiſtirt.

Nichts wird ſo enthaltend, Allem was man ſagen mag zum Trotz und ſtets wieder von Neuem mißverſtanden, wie der *Idealismus*, indem er dahin ausgelegt wird, daß man die *empiri-*

sche Realität der Außenwelt leugne. Hierauf beruht die beständige Wiederkehr der Appellation an den gesunden Verstand, die in mancherlei Wendungen und Verkleidungen auftritt, z. B. als „Grundüberzeugung" in der Schottischen Schule, oder als Jacobischer Glaube an die Realität der Außenwelt. Keineswegs giebt sich, wie Jacobi es darstellt, die Außenwelt bloß auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: sie giebt sich als das was sie ist, und leistet unmittelbar was sie verspricht. Man muß sich erinnern, daß Jacobi, der ein solches Kreditsystem der Welt aufstellte und es glücklich einigen Philosophieprofessoren aufband, die es dreißig Jahre lang ihm behaglich und breit nachphilosophirt haben, der selbe war, der einst Lessingen als Spinozisten und später Schellingen als Atheisten denunzirte, von welchem Letzteren er die bekannte, wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäß wollte er, indem er die Außenwelt zur Glaubenssache herabsetzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für Das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden sollte: wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, sich darauf berufen wollte, daß der Werth der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stempel beruhe, den der Staat darauf gesetzt hat. Jacobi, in seinem Philosophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, ist ganz genau der von Kant (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 369) getadelte „transscendentale Realist, der den empirischen Idealisten spielt." —

Der wahre Idealismus hingegen ist eben nicht der empirische, sondern der transscendentale. Dieser läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subjekt zwiefach bedingt ist: erstlich materiell, oder als Objekt überhaupt, weil ein objektives Daseyn nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponirt ist. Also an den einfachen oder Berkeley'schen Idealismus, welcher das Objekt überhaupt betrifft, schließt sich unmittelbar der Kantische, welcher die speciell ge-

gebene Art und Weise des Objektseyns betrifft. Dieser weist nach, daß die gesammte materielle Welt, mit ihren Körpern im Raum, welche ausgedehnt sind und, mittelst der Zeit, Kausalverhältnisse zu einander haben, und was dem anhängt, — daß dies Alles nicht ein unabhängig von unserm Kopfe Vorhandenes sei: sondern seine Grundvoraussetzungen habe in unsern Gehirnfunktionen, mittelst welcher und in welchen allein eine solche objektive Ordnung der Dinge möglich ist; weil Zeit, Raum und Kausalität, auf welchen alle jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, selbst nichts weiter, als Funktionen des Gehirnes sind; daß also jene unwandelbare Ordnung der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empirischen Realität abgiebt, selbst erst vom Gehirn ausgeht und von diesem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargethan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, sondern sagt: „das Erkenntnißvermögen". Sogar hat er zu beweisen versucht, daß jene objektive Ordnung in Zeit, Raum, Kausalität, Materie u. s. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, sich als eine für sich bestehende, d. h. als Ordnung der Dinge an sich selbst, oder als etwas absolut Objektives und schlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht ein Mal denken läßt, indem sie, wenn man versucht sie zu Ende zu denken, auf Widersprüche leitete. Dies darzuthun war die Absicht der Antinomien: jedoch habe ich, im Anhange zu meinem Werke, das Mißlingen des Versuches nachgewiesen. — Hingegen leitet die Kantische Lehre, auch ohne die Antinomien, zu der Einsicht, daß die Dinge und die ganze Art und Weise ihres Daseyns mit unserm Bewußtseyn von ihnen unzertrennlich verknüpft sind; daher wer Dies deutlich begriffen hat, bald zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Annahme, die Dinge existirten als solche auch außerhalb unsers Bewußtseyns und unabhängig davon, wirklich absurd ist. Daß wir nämlich so tief eingesenkt sind in Zeit, Raum, Kausalität und den ganzen darauf beruhenden gesetzmäßigen Hergang der Erfahrung, daß wir (ja sogar die Thiere) darin so vollkommen zu Hause sind und uns von Anfang an darin zurecht zu finden wissen, — Dies wäre nicht möglich, wenn unser Intellekt Eines und die Dinge ein Anderes wären; sondern ist nur daraus erklärlich, daß Beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt selbst

jene Ordnung schafft und er nur für die Dinge, diese aber auch nur für ihn da sind.

Allein selbst abgesehn von den tiefen Einsichten, welche nur die Kantische Philosophie eröffnet, läßt sich die Unstatthaftigkeit der so hartnäckig festgehaltenen Annahme des absoluten Realismus auch wohl unmittelbar nachweisen, oder doch wenigstens fühlbar machen, durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes, mittelst Betrachtungen, wie etwan folgende. — Die Welt soll, dem Realismus zufolge, so wie wir sie erkennen, auch unabhängig von diesem Erkennen daseyn. Jetzt wollen wir ein Mal alle erkennenden Wesen daraus wegnehmen, also bloß die unorganische und die vegetabilische Natur übrig lassen. Fels, Baum und Bach sei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne erhellen diese Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da ist, solche zu sehn. Nunmehr aber wollen wir, nachträglich, ein erkennendes Wesen hineinsetzen. Jetzt also stellt, in dessen Gehirne, jene Welt sich nochmals dar und wiederholt sich innerhalb desselben, genau eben so, wie sie vorher außerhalb war. Zur ersten Welt ist also jetzt eine zweite gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im objektiven endlosen Raum die objektive Welt, genau so ist jetzt im subjektiven, erkannten Raum die subjektive Welt dieser Anschauung beschaffen. Die letztere hat aber vor der erstern noch die Erkenntniß voraus, daß jener Raum, da draußen, endlos ist, sogar auch kann sie die ganze Gesetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältnisse haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erst nachzusehen: eben so viel giebt sie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältniß von Ursach und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies Alles, bei näherer Betrachtung, absurd genug ausfällt und dadurch zu der Ueberzeugung führt, daß jene absolut objektive Welt, außerhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntniß, welche wir zuerst gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war, als schon die zweite, die subjektiv erkannte, die Welt der Vorstellung, als welche allein es ist, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, daß die Welt, so wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Er-

kenntniß da ist, mithin in der Vorstellung allein, und nicht noch ein Mal außer derselben*). Dieser Annahme entsprechend ist sodann das Ding an sich, d. h. das von unserer und jeder Erkenntniß unabhängig Daseyende, als ein von der Vorstellung und allen ihren Attributen, also von der Objektivität überhaupt, gänzlich Verschiedenes zu setzen: was dieses sei, wird nachher das Thema unsers zweiten Buches.

Hingegen auf der so eben kritisirten Annahme einer objektiven und einer subjektiven Welt, beide im Raume, und auf der bei dieser Voraussetzung entstehenden Unmöglichkeit eines Ueberganges, einer Brücke, zwischen beiden, beruht der, §. 5 des ersten Bandes, in Betracht gezogene Streit über die Realität der Außenwelt, hinsichtlich auf welchen ich noch Folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein Kontinuum: das unmittelbar Bewußte ist abgegränzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Cerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unserm Kopfe. Ob nun und inwiefern diesen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entspreche, ist die Frage. Die Beziehung zwischen Beiden könnte allein vermittelt werden durch das Gesetz der Kausalität: denn nur dieses führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verschiedenes. Aber dieses Gesetz selbst hat zuvörderst seine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muß nun entweder objektiven, oder subjektiven Ursprungs seyn: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann also nicht die Brücke abgeben. Ist es, wie Locke und Hume annahmen, a posteriori, also aus der Erfahrung abgezogen; so ist es objektiven Ursprungs, gehört dann selbst zu der in Frage stehen-

*) Ich empfehle hier besonders die Stelle in Lichtenberg's vermischten Schriften (Göttingen 1801, Bd. 2, pag. 12 fg.): „Euler sagt in seinen Briefen über verschiedene Gegenstände aus der Naturlehre (Band 2, S. 228), es würde eben so gut donnern und blitzen, wenn auch kein Mensch vorhanden wäre, den der Blitz erschlagen könnte. Es ist ein gar gewöhnlicher Ausdruck, ich muß aber gestehen, daß es mir nie leicht gewesen ist, ihn ganz zu fassen. Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff seyn etwas von unserm Denken erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr gibt, so ist auch nichts mehr."

den Außenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen: denn da würde, nach Locke's Methode, das Kauſalitätsgeſetz aus der Erfahrung, und die Realität der Erfahrung aus dem Kauſalitätsgeſetz bewieſen. Iſt es hingegen, wie Kant uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben; ſo iſt es ſubjektiven Urſprungs, und dann iſt klar, daß wir damit ſtets im Subjektiven bleiben. Denn das einzige wirklich empiriſch Gegebene, bei der Anſchauung, iſt der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Vorausſetzung, daß dieſe, auch nur überhaupt, eine Urſache haben müſſe, beruht auf einem in der Form unſers Erkennens, d. h. in den Funktionen unſers Gehirns, wurzelnden Geſetz, deſſen Urſprung daher eben ſo ſubjektiv iſt, wie jene Sinnesempfindung ſelbſt. Die in Folge dieſes Geſetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgeſetzte Urſache ſtellt ſich alsbald in der Anſchauung dar als Objekt, welches Raum und Zeit zur Form ſeines Erſcheinens hat. Aber auch dieſe Formen ſelbſt ſind wieder ganz ſubjektiven Urſprungs: denn ſie ſind die Art und Weiſe unſers Anſchauungsvermögens. Jener Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Urſache, der, wie ich wiederholentlich dargethan habe, aller Sinnesanſchauung zum Grunde liegt, iſt zwar hinreichend, uns die empiriſche Gegenwart, in Raum und Zeit, eines empiriſchen Objekts anzuzeigen, alſo völlig genügend für das praktiſche Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufſchluß zu geben über das Daſeyn und Weſen an ſich der auf ſolche Weiſe für uns entſtehenden Erſcheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Subſtrats. Daß alſo auf Anlaß gewiſſer, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine Anſchauung von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden, und urſächlich wirkenden Dingen entſteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demſelben dergleichen Dinge mit ſolchen ihnen ſchlechthin angehörigen Eigenſchaften exiſtiren. — Dies iſt das richtige Ergebniß der Kantiſchen Philoſophie. Daſſelbe knüpft ſich an ein früheres, eben ſo richtiges, aber ſehr viel leichter faßliches Reſultat Locke's. Wenn nämlich auch, wie Locke's Lehre es zuläßt, zu den Sinnesempfindungen äußere Dinge als ihre Urſachen ſchlechthin angenommen werden; ſo kann doch zwiſchen der Empfindung, in wel-

cher die Wirkung beſteht, und der objektiven Beſchaffenheit der ſie veranlaſſenden Urſache gar keine Aehnlichkeit ſeyn; weil die Empfindung, als organiſche Funktion, zunächſt beſtimmt iſt durch die ſehr künſtliche und komplicirte Beſchaffenheit unſerer Sinneswerkzeuge, daher ſie von der äußern Urſache bloß angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Geſetzen gemäß vollzogen wird, alſo völlig ſubjektiv iſt. — Locke's Philoſophie war die Kritik der Sinnesfunktionen: Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. — Nun aber iſt dieſem Allen noch das Berkeley'ſche, von mir erneuerte Reſultat unterzubreiten, daß nämlich alles Objekt, welchen Urſprung es auch haben möge, ſchon als Objekt durch das Subjekt bedingt, nämlich weſentlich bloß deſſen Vorſtellung iſt. Der Zielpunkt des Realismus iſt eben das Objekt ohne Subjekt: aber ein ſolches auch nur klar zu denken iſt unmöglich.

Aus dieſer ganzen Darſtellung geht ſicher und deutlich hervor, daß die Abſicht, das Weſen an ſich der Dinge zu erfaſſen, ſchlechthin unerreichbar iſt auf dem Wege der bloßen Erkenntniß und Vorſtellung; weil dieſe ſtets von außen zu den Dingen kommt und daher ewig draußen bleiben muß. Jene Abſicht könnte allein dadurch erreicht werden, daß wir ſelbſt uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall ſei, betrachtet mein zweites Buch. So lange wir aber, wie in dieſem erſten Buche, bei der objektiven Auffaſſung, alſo bei der Erkenntniß, ſtehen bleiben, iſt und bleibt uns die Welt eine bloße Vorſtellung, weil hier kein Weg möglich iſt, der darüber hinausführte.

Ueberdies nun aber iſt das Feſthalten des idealiſtiſchen Geſichtspunktes ein nothwendiges Gegengewicht gegen den materialiſtiſchen. Die Kontroverſe über das Reale und Ideale läßt ſich nämlich auch anſehen als betreffend die Exiſtenz der Materie. Denn die Realität, oder Idealität dieſer iſt es zuletzt, um die geſtritten wird. Iſt die Materie als ſolche bloß in unſerer Vorſtellung vorhanden; oder iſt ſie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre ſie das Ding an ſich, und wer eine an ſich exiſtirende Materie annimmt, muß, konſequent, auch Materialiſt ſeyn, d. h. ſie zum Erklärungsprincip aller Dinge machen.

Wer sie hingegen als Ding an sich leugnet, ist eo ipso Idealist. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neueren, nur Locke: daher hat seine Lehre, unter Condillac's Vermittelung, zum Sensualismus und Materialismus der Franzosen geführt. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur Berkeley. Der durchgeführte Gegensatz ist also Idealismus und Materialismus, in seinen Extremen repräsentirt durch Berkeley und die französischen Materialisten (Hollbach). Fichte ist hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philosophen, unter diesen Auserwählten der Menschheit, die mit hohem Ernst nicht ihre Sache, sondern die Wahrheit suchen und daher nicht mit Solchen verwechselt werden dürfen, die unter diesem Vorgeben bloß ihr persönliches Fortkommen im Auge haben. Fichte ist der Vater der Schein-Philosophie, der unredlichen Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverständliche Reden und durch Sophismen zu täuschen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponiren, also den Lernbegierigen zu übertölpeln sucht; ihren Gipfel hat diese, nachdem auch Schelling sie angewandt hatte, bekanntlich in Hegeln erreicht, als woselbst sie zur eigentlichen Scharlatanerie herangereift war. Wer aber selbst nur jenen Fichte ganz ernsthaft neben Kant nennt, beweist, daß er keine Ahndung davon hat, was Kant sei. — Hingegen hat auch der Materialismus seine Berechtigung. Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie sei, gegenüber, diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existire: und sie hat nicht minder Recht. Eine noch dunkle Erkenntniß dieser Verhältnisse scheint den Platonischen Ausspruch ὑλη αληθινον ψευδος (materia mendacium verax) hervorgerufen zu haben.

Der Realismus führt, wie gesagt, nothwendig zum Materialismus. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Erkennen da sind; so

liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an ſich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieſer Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an ſich gebe, die Materie, deren Modifikation alles Uebrige ſei; da hier der Naturlauf die abſolute und alleinige Weltordnung iſt. Um dieſen Konſequenzen auszuweichen, wurde, ſo lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus aufgeſtellt, alſo die Annahme einer zweiten Subſtanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Subſtanz. Dieſer von Erfahrung, Beweiſen und Begreiflichkeit gleich ſehr verlaſſene Dualismus und Spiritualismus wurde von Spinoza geleugnet und von Kant als falſch nachgewieſen, der dies durfte, weil er zugleich den Idealismus in ſeine Rechte einſetzte. Denn mit dem Realismus fällt der Materialismus, als deſſen Gegengewicht man den Spiritualismus erſonnen hatte, von ſelbſt weg, indem alsdann die Materie, nebſt dem Naturlauf, zur bloßen Erſcheinung wird, welche durch den Intellekt bedingt iſt, indem ſie in deſſen Vorſtellung allein ihr Daſeyn hat. Sonach iſt gegen den Materialismus das ſcheinbare und falſche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns ſetzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr ſetzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod ſcheide, war andrerſeits nur meine Vorſtellung. Der Schwerpunkt des Daſeyns fällt ins Subjekt zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, ſondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewieſen. Freilich iſt das nicht ſo leicht faßlich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit ſeinen zwei Subſtanzen: aber χαλεπα τα καλα.

Allerdings nämlich ſteht dem ſubjektiven Ausgangspunkt „die Welt iſt meine Vorſtellung“ vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive „die Welt iſt Materie“, oder „die Materie allein iſt ſchlechthin“ (da ſie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen iſt), oder „alles Exiſtirende iſt Materie“. Dies iſt der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehen vom Subjekt ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berech-

tigten Schritt voraus. Nämlich das Bewußtseyn allein ist das Unmittelbare: dieses aber überspringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehen und sie zum Ausgangspunkt machen. Andererseits müßte es möglich seyn, aus der Materie und den richtig, vollständig und erschöpfend erkannten Eigenschaften derselben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konstruiren. Denn alles Entstandene ist durch Ursachen wirklich geworden, welche nur vermöge der Grundkräfte der Materie wirken und zusammenkommen konnten: diese aber müssen wenigstens objective vollständig nachweisbar seyn, wenn wir auch subjective nie dahin kommen werden, sie zu erkennen. Immer aber würde einer solchen Erklärung und Konstruktion der Welt nicht nur die Voraussetzung eines Daseyns an sich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt ist) zum Grunde liegen; sondern sie müßte auch noch an dieser Materie alle ihre ursprünglichen Eigenschaften als schlechthin unerklärliche, also als qualitates occultae, gelten und stehen lassen. (Siehe §. 26, 27 des ersten Bandes.) Denn die Materie ist nur der Träger dieser Kräfte, wie das Gesetz der Kausalität nur der Ordner ihrer Erscheinungen. Mithin würde eine solche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte seyn, eigentlich das Werk einer Physik, die sich bei jedem Schritte nach einer Metaphysik sehnte. — Andererseits hat auch der subjektive Ausgangspunkt und Ursatz „die Welt ist meine Vorstellung" sein Inadäquates: theils sofern er einseitig ist, da die Welt doch außerdem noch viel mehr ist (nämlich Ding an sich, Wille), ja, das Vorstellungseyn ihr gewissermaaßen accidentell ist; theils aber auch, sofern er bloß das Bedingtseyn des Objekts durch das Subjekt ausspricht, ohne zugleich zu besagen, daß auch das Subjekt als solches durch das Objekt bedingt ist. Denn eben so falsch wie der Satz des rohen Verstandes, „die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe", ist dieser: „das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorstellung hätte". Ein Bewußtseyn ohne Gegenstand ist kein Bewußtseyn. Ein denkendes Subjekt hat Begriffe zu seinem Objekt, ein sinnlich anschauendes hat Objekte mit den seiner Organisation entsprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das Subjekt aller näheren Bestimmungen und Formen

seines Erkennens; so verschwinden auch am Objekt alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig, als die Materie ohne Form und Qualität, welche in der Erfahrung so wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Formen seines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als solchem gegenüber stehen bleibt, als sein Reflex, der nur mit ihm zugleich verschwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als diese Materie, etwan Atome, zu postuliren wähnt; so setzt er doch unbewußt nicht nur das Subjekt, sondern auch Raum, Zeit und Kausalität hinzu, die auf speciellen Bestimmungen des Subjekts beruhen.

Die Welt als Vorstellung, die objektive Welt, hat also gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende ist; die Materie, weil sie ohne Form und Qualität nicht angeschaut werden kann. Dennoch sind Beide die Grundbedingungen aller empirischen Anschauung. So steht der rohen, formlosen, ganz todten (d. i. willenslosen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgesetzt wird, als reines Widerspiel gegenüber das erkennende Subjekt, blos als solches, welches ebenfalls Voraussetzung aller Erfahrung ist. Dieses Subjekt ist nicht in der Zeit: denn die Zeit ist erst die nähere Form alles seines Vorstellens; die ihm gegenüberstehende Materie ist, dem entsprechend, ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist aber eigentlich nicht einmal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Alles Andere ist in beständigem Entstehen und Vergehen begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung darstellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Dinge an sich: aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraktion herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben.

Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata sind, d. h. Eines nur für das Andere da ist, Beide mit einander

stehen und fallen, Eines nur der Reflex des Andern ist, ja, daß sie eigentlich Eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine, was ich hier anticipire, — die Erscheinung des Willens, oder Dinges an sich ist; daß mithin beide sekundär sind: daher der Ursprung der Welt in keinem von Beiden zu suchen ist. Aber in Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (den Spinozismus etwan ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden. Sie setzen nämlich entweder einen Intellekt, νους, als schlechthin Erstes und δημιουργος, lassen demnach in diesem eine Vorstellung der Dinge und der Welt vor der Wirklichkeit derselben vorhergehen: mithin unterscheiden sie die reale Welt von der Welt der Vorstellung; welches falsch ist. Daher tritt jetzt als Das, wodurch Beide unterschieden sind, die Materie auf, als ein Ding an sich. Hieraus entsteht die Verlegenheit, diese Materie, die ὑλη, herbeizuschaffen, damit sie zur bloßen Vorstellung der Welt hinzukommend, dieser Realität ertheile. Da muß nun entweder jener ursprüngliche Intellekt sie vorfinden: dann ist sie, so gut wie er, ein absolut Erstes, und wir erhalten zwei absolut Erste, den δημιουργος und die ὑλη. Oder aber er bringt sie aus nichts hervor; eine Annahme, der unser Verstand sich widersetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entstehen oder Vergehen derselben zu fassen fähig ist; welches im Grunde gerade darauf beruht, daß die Materie sein wesentliches Korrelat ist. — Die diesen Systemen entgegengesetzten, welche das andere der beiden Korrelate, also die Materie, zum absolut Ersten machen, setzen eine Materie, die dawäre, ohne vorgestellt zu werden, welches, wie aus allem oben Gesagten genugsam erhellt, ein gerader Widerspruch ist; da wir im Daseyn der Materie stets nur ihr Vorgestelltwerden denken. Danach aber entsteht ihnen die Verlegenheit, zu dieser Materie, die allein ihr absolut Erstes ist, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren soll. Diese Blöße des Materialismus habe ich §. 7 des ersten Bandes geschildert. — Bei mir hingegen sind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ, da: die Materie ist die Vorstellung des Intellekts; der Intellekt ist das, in dessen Vorstellung allein die Materie existirt. Beide zusammen machen die Welt als Vorstellung aus, welche eben

Kants Erſcheinung, mithin ein ſekundäres iſt. Das Primär iſt das Erſcheinende, das Ding an ſich ſelbſt, als welches wir nachher den Willen kennen lernen. Dieſer iſt an ſich weder Vorſtellendes, noch Vorgeſtelltes; ſondern von ſeiner Erſcheinungsweiſe völlig verſchieden.

Zum nachdrücklichen Schluß dieſer ſo wichtigen, wie ſchwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden Abſtrakta ein Mal perſonificirt und im Dialog auftreten laſſen, nach dem Vorgang des Prabodha Tſchandro Daya: auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des Raimund Lullius Duodecim principia philosophiae, c. 1 et 2, vergleichen.

Das Subjekt.

Ich bin, und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine Vorſtellung.

Die Materie.

Vermeſſener Wahn! Ich, ich bin: und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine vorübergehende Form. Du biſt ein bloßes Reſultat eines Theiles dieſer Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt.

Welch thörichter Dünkel! Weder du noch deine Form wären vorhanden ohne mich: ihr ſeyd durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt euch noch denken zu können, iſt in einer groben Täuſchung begriffen: denn euer Daſeyn außerhalb meiner Vorſtellung iſt ein gerader Widerſpruch, ein Sideroxylon. Ihr ſeyd heißt eben nur, ihr werdet von mir vorgeſtellt. Meine Vorſtellung iſt der Ort eures Daſeyns; daher bin ich die erſte Bedingung deſſelben.

Die Materie.

Zum Glück wird die Vermeſſenheit deiner Behauptung bald auf eine reale Weiſe widerlegt werden und nicht durch bloße Worte. Noch wenige Augenblicke, und du — biſt wirklich nicht mehr, biſt mit ſammt deiner Großſprecherei ins Nichts verſunken, haſt, nach Schatten-Weiſe, vorübergeſchwebt und das Schickſal

jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe, unverletzt und unvermindert, von Jahrtausend zu Jahrtausend, die unendliche Zeit hindurch, und schaue unerschüttert dem Spiel des Wechsels meiner Formen zu.

Das Subjekt.

Diese unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmst, ist, wie der unendliche Raum, den du füllst, bloß in meiner Vorstellung vorhanden, ja, ist bloße Form meiner Vorstellung, die ich fertig in mir trage, und in der du dich darstellst, die dich aufnimmt, wodurch du allererst dabist. Die Vernichtung aber, mit der du mir droheſt, trifft nicht mich; sonst wärst du mit vernichtet: vielmehr trifft sie blos das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger ist und von mir vorgestellt wird, wie alles Andere.

Die Materie.

Und wenn ich dir dies zugestehe und darauf eingehe, dein Daseyn, welches doch an das dieser vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft ist, als ein für sich bestehendes zu betrachten; so bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du bist Subjekt nur sofern du ein Objekt hast: und dieses Objekt bin ich. Ich bin dessen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zusammenhält und ohne welches es so unzusammenhängend wäre und so wesenlos verschwebte, wie die Träume und Phantasien deiner Individuen, die selbst ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt.

Du thust wohl, mein Daseyn mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft ist, nicht abstreiten zu wollen: denn so unzertrennlich, wie ich an diese, bist du an deine Schwester, die Form, gekettet, und bist noch nie ohne sie erschienen. Dich, wie mich, hat nackt und isolirt noch kein Auge gesehen: denn beide sind wir nur Abstraktionen. Ein Wesen ist es im Grunde, das sich selbst anschaut und von sich selbst angeschaut wird, dessen Seyn an sich aber weder im Anschauen noch im Angeschautwerden bestehen kann, da diese zwischen uns Beide vertheilt sind.

Beide.

So sind wir denn unzertrennlich verknüpft, als nothwendige Theile eines Ganzen, das uns Beide umfaßt und durch uns besteht. Nur ein Mißverständniß kann uns Beide einander feindlich gegenüber stellen und dahin verleiten, daß Eines des Andern Daseyn bekämpft, mit welchem sein eigenes steht und fällt.

Dieses Beide umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung, oder die Erscheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphysische, das Ding an sich, welches wir im zweiten Buche als den Willen erkennen werden.

Kapitel 2.

Zur Lehre von der anschauenden, oder Verstandes-Erkenntniß.

Bei aller transscendentalen Idealität behält die objektive Welt empirische Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich; aber es ist als empirisches Objekt real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum. Das Kausalitätsgesetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beseitigen, indem es nämlich zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntniß von ihnen eine Brücke bildete und sonach der in Folge seiner Anwendung sich darstellenden Welt absolute Realität zusicherte: allein Dies hebt keineswegs das Kausalverhältniß der Objekte unter einander, also auch nicht das auf, welches zwischen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unstreitig Statt hat. Aber das Kausalitätsgesetz verbindet bloß die Erscheinungen, führt hingegen nicht über sie hinaus. Wir sind und bleiben mit demselben in der Welt der Objekte, d. h. der Erscheinungen, also eigentlich der Vorstellungen. Jedoch bleibt das Ganze einer solchen Erfahrungswelt zunächst durch die Erkenntniß eines Subjekts überhaupt, als nothwendige Voraussetzung derselben, und sodann durch die speciellen Formen unserer Anschauung und Apprehension

edingt, fällt alſo nothwendig der bloßen Erſcheinung anheim nd hat keinen Anſpruch, für die Welt der Dinge an ſich ſelbſt u gelten. Sogar das Subjekt ſelbſt (ſofern es bloß Erkennen- es iſt) gehört der bloßen Erſcheinung an, deren ergänzende an- ere Hälfte es ausmacht.

Ohne Anwendung des Geſetzes der Kauſalität könnte es nzwiſchen nie zur Anſchauung einer objektiven Welt kommen: enn dieſe Anſchauung iſt, wie ich oft auseinandergeſetzt habe, weſentlich intellektual und nicht bloß ſenſual. Die Sinne eben bloße Empfindung, die noch lange keine Anſchauung iſt. Den Antheil der Sinnesempfindung an der Anſchauung ſon- derte Locke aus, unter dem Namen der ſekundären Quali- täten, welche er mit Recht den Dingen an ſich ſelbſt abſprach. Aber Kant, Locke's Methode weiter führend, ſonderte überdies aus und ſprach den Dingen an ſich ab was der Verarbeitung jenes Stoffes (der Sinnesempfindung) durch das Gehirn an- gehört, und da ergab ſich, daß hierin alles Das begriffen war, was Locke, als primäre Qualitäten, den Dingen an ſich ge- laſſen hatte, nämlich Ausdehnung, Geſtalt, Solidität u. ſ. w., wodurch bei Kant das Ding an ſich zu einem völlig Unbekann- ten = x wird. Bei Locke iſt demnach das Ding an ſich zwar ein Farbloſes, Klangloſes, Geruchloſes, Geſchmackloſes, ein weder Warmes noch Kaltes, weder Weiches noch Hartes, weder Glattes noch Rauhes; jedoch bleibt es ein Ausgedehntes, Geſtaltetes, Un- durchdringliches, Ruhendes oder Bewegtes, und Maaß und Zahl habendes. Hingegen bei Kant hat es auch dieſe letzteren Eigen- ſchaften ſämmtlich abgelegt; weil ſie nur mittelſt Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind, dieſe aber aus unſerm Intellekt (Gehirn) eben ſo entſpringen, wie Farben, Töne, Gerüche u. ſ. w. aus den Nerven der Sinnesorgane. Das Ding an ſich iſt bei Kant ein Raumloſes, Unausgedehntes, Unkörperliches geworden. Was alſo zur Anſchauung, in der die objektive Welt daſteht, die bloßen Sinne liefern, verhält ſich zu Dem, was dazu die Ge- hirnfunktion liefert (Raum, Zeit, Kauſalität), wie die Maſſe der Sinnesnerven zur Maſſe des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieſer, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abſtrakten Vorſtellen, verwendet wird und daher den Thieren abgeht. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den er-

scheinenden Objekten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur u. s. w.; so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. s. w., kurz Alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Kausalität vorstellbar ist. Wie gering bei der Anschauung der Antheil der Sinne ist, gegen den des Intellekts, bezeugt also auch der Vergleich zwischen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum Verarbeiten derselben; indem die Masse der Empfindungsnerven sämmtlicher Sinnesorgane sehr gering ist, gegen die des Gehirns, selbst noch bei den Thieren, deren Gehirn, da sie nicht eigentlich, d. h. abstrakt, denken, bloß zur Hervorbringung der Anschauung dient und doch, wo diese vollkommen ist, also bei den Säugethieren, eine bedeutende Masse hat; auch nach Abzug des kleinen Gehirns, dessen Funktion die geregelte Leitung der Bewegungen ist.

Von der Unzulänglichkeit der Sinne zur Hervorbringung der objektiven Anschauung der Dinge, wie auch vom nichtempirischen Ursprung der Anschauung des Raumes und der Zeit, erhält man, als Bestätigung der Kantischen Wahrheiten, auf negativem Wege, eine sehr gründliche Ueberzeugung durch Thomas Reids vortreffliches Buch: Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6th edition 1810. Dieser widerlegt die Locke'sche Lehre, daß die Anschauung ein Produkt der Sinne sei, indem er gründlich und scharfsinnig darthut, daß sämmtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeste Aehnlichkeit haben mit der anschaulich erkannten Welt, besonders aber die fünf primären Qualitäten Locke's (Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er giebt sonach die Frage nach der Entstehungsart und dem Ursprung der Anschauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit Kanten völlig unbekannt, gleichsam nach der regula falsi, einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir, in Folge der Kantischen Lehre, zuerst dargelegte) Intellektualität der Anschauung und für den von Kant entdeckten aprioriſchen Ursprung der Grundbestandtheile derselben, also des Raumes, der Zeit und der Kausalität, aus welchen jene Locke'schen primären Eigenschaften allererst hervorgehen, mittelst ihrer aber leicht zu konstruiren sind. Thomas Reids Buch ist sehr

lehrreich und leſenswerth, zehn Mal mehr, als Alles was ſeit Kant Philoſophiſches geſchrieben worden zuſammengenommen. Einen andern indirekten Beweis für die ſelbe Lehre liefern, wiewohl auf dem Wege des Irrthums, die franzöſiſchen Senſualphiloſophen, welche, ſeitdem Condillac in die Fußſtapfen Locke's trat, ſich abmühen, wirklich darzuthun, daß unſer ganzes Vorſtellen und Denken auf bloße Sinnesempfindungen zurücklaufe (penser c'est sentir), welche ſie, nach Locke's Vorgang, idées simples nennen, und durch deren bloßes Zuſammentreten und Verglichenwerden die ganze objektive Welt ſich in unſerm Kopfe aufbauen ſoll. Dieſe Herren haben wirklich des idées bien simples: es iſt beluſtigend zu ſehen, wie ſie, denen ſowohl die Tiefe des Deutſchen, als die Redlichkeit des Engliſchen Philoſophen abging, jenen ärmlichen Stoff der Sinnesempfindung hin und her wenden und ihn wichtig zu machen ſuchen, um das ſo bedeutungsvolle Phänomen der Vorſtellungs- und Gedanken-Welt daraus zuſammenzuſetzen. Aber der von ihnen konſtruirte Menſch müßte, anatomiſch zu reden, ein Anencephalus, eine Tête de crapaud ſeyn, mit bloßen Sinneswerkzeugen, ohne Gehirn. Um aus unzähligen nur ein Paar der beſſeren Verſuche dieſer Art beiſpielsweiſe anzuführen, nenne ich Condorcet im Anfang ſeines Buches: Des progrès de l'esprit humain, und Tourtual über das Sehen, im zweiten Bande der Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius (1828).

Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloß ſenſualiſtiſchen Erklärung der Anſchauung zeigt ſich gleichfalls in der, kurz vor dem Auftreten der Kantiſchen Philoſophie ausgeſprochenen Behauptung, daß wir nicht bloße, durch Sinnesempfindung erregte Vorſtellungen von den Dingen hätten, ſondern unmittelbar die Dinge ſelbſt wahrnähmen, obwohl ſie außer uns lägen; welches freilich unbegreiflich ſei. Und dies war nicht etwan idealiſtiſch gemeint, ſondern vom gewöhnlichen realiſtiſchen Standpunkt aus geſagt. Gut und bündig drückt jene Behauptung der berühmte Euler aus, in ſeinen „Briefen an eine Deutſche Prinzeſſin", Bd. 2, S. 68. „Ich glaube daher, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philoſophen ſich einbilden. Sie ſind nicht bloß leere Wahrnehmungen von gewiſſen im Gehirn gemachten Eindrücken: ſie geben der Seele

nicht bloß Ideen von Dingen; sondern sie stellen ihr auch wirklich Gegenstände vor, die außer ihr existiren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe." Diese Meinung erklärt sich aus Folgendem. Obwohl, wie ich hinlänglich bewiesen habe, die Anwendung des uns a priori bewußten Kausalitätsgesetzes die Anschauung vermittelt; so tritt dennoch, beim Sehen, der Verstandesakt, mittelst dessen wir von der Wirkung zur Ursache übergehen, keineswegs ins deutliche Bewußtseyn; daher sondert sich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erst vom Verstande gebildeten Vorstellung. Noch weniger kann ein, überhaupt nicht Statt habender, Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung ins Bewußtseyn treten; sondern wir nehmen ganz unmittelbar die Dinge selbst wahr, und zwar als außer uns gelegen; obwohl gewiß ist, daß das Unmittelbare nur die Empfindung seyn kann, und diese auf das Gebiet unterhalb unserer Haut beschränkt ist. Dies ist daraus erklärlich, daß das Außer uns eine ausschließlich räumliche Bestimmung, der Raum selbst aber eine Form unsers Anschauungsvermögens, d. h. eine Funktion unsers Gehirns ist: daher liegt das Außer uns, wohin wir, auf Anlaß der Gesichtsempfindung, Gegenstände versetzen, selbst innerhalb unsers Kopfes: denn da ist sein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer sehen, aber doch Alles im Hause bleibt. Hieraus wird begreiflich, daß wir die Dinge mit der Bestimmung Außerhalb und doch ganz unmittelbar anschauen, nicht aber eine von den Dingen, die außerhalb lägen, verschiedene Vorstellung derselben innerhalb. Denn im Raume und folglich auch außer uns sind die Dinge nur sofern wir sie vorstellen: daher sind diese Dinge, die wir solchermaaßen unmittelbar selbst, und nicht etwan ihr bloßes Abbild, anschauen, eben selbst auch nur unsere Vorstellungen, und als solche nur in unserm Kopfe vorhanden. Also nicht sowohl, wie Euler sagt, schauen wir die außerhalb gelegenen Dinge unmittelbar selbst an; als vielmehr: die von uns als außerhalb gelegen angeschauten Dinge sind nur unsere Vorstellungen und deshalb ein von uns unmittelbar Wahrgenommenes. Die ganze oben in Eulers Worten gegebene und richtige Bemerkung liefert also eine neue Bestätigung der Kantischen transscendentalen Aesthetik

und meiner darauf geſtützten Theorie der Anſchauung, wie auch des Idealismus überhaupt. Die oben erwähnte Unmittelbarkeit und Bewußtloſigkeit, mit der wir, bei der Anſchauung, den Uebergang von der Empfindung zu ihrer Urſache machen, läßt ſich erläutern durch einen analogen Hergang beim abſtrakten Vorſtellen, oder Denken. Beim Leſen und Hören nämlich empfangen wir bloße Worte, gehen aber von dieſen ſo unmittelbar zu den durch ſie bezeichneten Begriffen über, daß es iſt, als ob wir unmittelbar die Begriffe empfiengen: denn wir werden uns des Uebergangs zu dieſen gar nicht bewußt. Daher wiſſen wir bisweilen nicht, in welcher Sprache wir geſtern etwas, deſſen wir uns erinnern, geleſen haben. Daß ein ſolcher Uebergang dennoch jedes Mal Statt hat, wird bemerklich, wenn er ein Mal ausbleibt, d. h. wenn wir, in der Zerſtreuung, gedankenlos leſen und dann inne werden, daß wir zwar alle Worte, aber keinen Begriff empfangen haben. Bloß wenn wir von abſtrakten Begriffen zu Bildern der Phantaſie übergehen, werden wir uns der Umſetzung bewußt.

Uebrigens findet, bei der empiriſchen Wahrnehmung, die Bewußtloſigkeit, mit welcher der Uebergang von der Empfindung zur Urſache derſelben geſchieht, eigentlich nur bei der Anſchauung im engſten Sinn, alſo beim Sehen Statt; hingegen geſchieht er bei allen übrigen ſinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewußtſeyn, daher, bei der Apprehenſion durch die gröberen vier Sinne ſeine Realität ſich unmittelbar faktiſch konſtatiren läßt. Im Finſtern betaſten wir ein Ding ſo lange von allen Seiten, bis wir aus deſſen verſchiedenen Wirkungen auf die Hände die Urſache derſelben als beſtimmte Geſtalt konſtruiren können. Ferner, wenn etwas ſich glatt anfühlt, ſo beſinnen wir uns bisweilen, ob wir etwan Fett oder Oel an den Händen haben: auch wohl, wenn es uns kalt berührt, ob wir ſehr warme Hände haben. Bei einem Ton zweifeln wir bisweilen, ob er eine bloß innere, oder wirklich eine von Außen kommende Affektion des Gehörs war, ſodann, ob er nah und ſchwach, oder fern und ſtark erſcholl, dann, aus welcher Richtung er kam, endlich, ob er die Stimme eines Menſchen, eines Thieres, oder eines Inſtruments war: wir forſchen alſo, bei gegebener Wirkung, nach der Urſache. Beim Geruch und Geſchmack iſt die Un-

gewißheit über die Art der objektiven Ursache der empfundenen Wirkung alltäglich: so deutlich treten sie hier auseinander. Daß beim Sehen der Uebergang von der Wirkung zur Ursache ganz unbewußt geschieht, und dadurch der Schein entsteht, als wäre diese Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der sinnlichen Empfindung allein, ohne Verstandesoperation, bestehende, dies hat seinen Grund theils in der hohen Vollkommenheit des Organs, theils in der ausschließlich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieser letzteren leitet der Eindruck selbst schon auf den Ort der Ursache hin, und da das Auge alle Nüancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriß, wie auch die Data, nach welchen der Verstand die Entfernung schätzt, auf das Feinste und mit Einem Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; so geschieht, bei Eindrücken auf diesen Sinn, die Verstandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche sie so wenig zum Bewußtseyn kommen läßt, wie das Buchstabiren beim Lesen; wodurch also der Schein entsteht, als ob schon die Empfindung selbst unmittelbar die Gegenstände gäbe. Dennoch ist, gerade beim Sehen, die Operation des Verstandes, bestehend im Erkennen der Ursache aus der Wirkung, am bedeutendesten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen, Empfundene einfach angeschaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina, in Folge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille, verkehrt, das Oberste unten, eintrifft, bei Verfolgung der Ursache desselben auf dem Rückwege in gleicher Richtung, wieder zurechtgestellt, oder, wie man sich ausdrückt, sehen wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt steht; vermöge jener Verstandesoperation endlich werden, aus fünf verschiedenen Datis, die Th. Reid sehr deutlich und schön beschreibt, Größe und Entfernung in unmittelbarer Anschauung von uns abgeschätzt. Ich habe dies Alles, wie auch die Beweise, welche die Intellektualität der Anschauung unwiderleglich darthun, schon 1816 auseinandergesetzt in meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben", (in zweiter Auflage 1854; [3. Aufl. 1870]) mit bedeutenden Vermehrungen aber in der funfzehn Jahre spätern und verbesserten Lateinischen Bearbeitung derselben, welche, unter dem Titel Theoria colorum physiologica eademque primaria, im dritten Bande der von Justus Radius 1830 herausgegebenen Scriptores

ophthalmologici minores steht, am ausführlichsten und gründlichsten jedoch in der zweiten (und dritten) Auflage meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 21. Dahin also verweise ich über diesen wichtigen Gegenstand, um gegenwärtige Erläuterungen nicht noch mehr anzuschwellen.

Hingegen mag eine ins Aesthetische einschlagende Bemerkung hier ihre Stelle finden. Vermöge der bewiesenen Intellektualität der Anschauung ist auch der Anblick schöner Gegenstände, z. B. einer schönen Aussicht, ein Gehirnphänomen. Die Reinheit und Vollkommenheit desselben hängt daher nicht bloß vom Objekt ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe desselben, von der Feinheit seiner Textur und von der Belebung seiner Thätigkeit durch die Energie des Pulses der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild der selben Aussicht in verschiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, so verschieden aus, wie etwan der erste und letzte Abdruck einer stark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben, d. h. zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelst einer ganz anderartigen Ursache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand.

Uebrigens hat die auf der gänzlichen Intellektualität der Anschauung beruhende scheinbare Unmittelbarkeit derselben, vermöge welcher wir, wie Euler sagt, die Dinge selbst und als außer uns gelegen apprehendiren, ein Analogon an der Art, wie wir die Theile unsers eigenen Leibes empfinden, zumal wenn sie schmerzen, welches, sobald wir sie empfinden, meistens der Fall ist. Wie wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort wo sie sind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geschieht; so glauben wir auch den Schmerz eines Gliedes in diesem selbst zu empfinden, während dieser ebenfalls im Gehirn empfunden wird, wohin ihn der Nerv des affizirten Theiles leitet. Daher werden nur die Affektionen solcher Theile, deren Nerven zum Gehirn gehen, empfunden, nicht aber die, deren Nerven dem Gangliensystem angehören; es sei denn, daß eine überaus starke Affektion derselben auf Umwegen bis ins Gehirn dringe, wo sie sich doch meistens nur als dumpfes Unbehagen und stets ohne

genaue Beſtimmung ihres Ortes zu erkennen giebt. Daher auch werden die Verletzungen eines Gliedes, deſſen Nervenſtamm durchſchnitten oder unterbunden iſt, nicht empfunden. Daher endlich fühlt wer ein Glied verloren hat, doch noch bisweilen Schmerz in demſelben, weil die zum Gehirn gehenden Nerven noch daſind. — Alſo in beiden hier verglichenen Phänomenen wird was im Gehirn vorgeht als außer demſelben apprehendirt: bei der Anſchauung, durch Vermittelung des Verſtandes, der ſeine Fühlfäden in die Außenwelt ſtreckt; bei der Empfindung der Glieder, durch Vermittelung der Nerven.

Kapitel 3.

Ueber die Sinne.

Von Anderen Geſagtes zu wiederholen iſt nicht der Zweck meiner Schriften: daher gebe ich hier nur einzelne, eigene Betrachtungen über die Sinne.

Die Sinne ſind bloß die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Geſtalt der Empfindung), den es zur anſchaulichen Vorſtellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen, welche hauptſächlich zur objektiven Auffaſſung der Außenwelt dienen ſollten, mußten an ſich ſelbſt weder angenehm noch unangenehm ſeyn; dies beſagt eigentlich, daß ſie den Willen ganz unberührt laſſen mußten. Außerdem nämlich würde die Empfindung ſelbſt unſere Aufmerkſamkeit feſſeln und wir bei der Wirkung ſtehen bleiben, ſtatt, wie hier bezweckt war, ſogleich zur Urſach überzugehen: ſo nämlich bringt es der entſchiedene Vorrang mit ſich, den, für unſere Beachtung, der Wille überall vor der bloßen Vorſtellung hat, als welcher wir uns erſt dann zuwenden, wann jener ſchweigt. Demgemäß ſind Farben und Töne an ſich ſelbſt und ſo lange ihr Eindruck das normale Maaß nicht überſchreitet, weder ſchmerzliche, noch angenehme Empfindungen; ſondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die ſie zum Stoff rein objektiver Anſchauungen eignet. Dies iſt nämlich ſo weit der Fall, als es an einem

eibe, der an ſich ſelbſt durch und durch Wille iſt, überhaupt
öglich ſeyn konnte, und iſt eben in dieſer Hinſicht bewunderungs-
erth. Phyſiologiſch beruht es darauf, daß in den Organen der
bleren Sinne, alſo des Geſichts und Gehörs, diejenigen Nerven,
elche den ſpecifiſchen äußern Eindruck aufzunehmen haben, gar
einer Empfindung von Schmerz fähig ſind, ſondern keine andere
mpfindung, als die ihnen ſpecifiſch eigenthümliche, der bloßen
Wahrnehmung dienende, kennen. Demnach iſt die Retina, wie
uch der optiſche Nerv, gegen jede Verletzung unempfindlich, und
en ſo iſt es der Gehörnerv: in beiden Organen wird Schmerz
ur in den übrigen Theilen derſelben, den Umgebungen des ihnen
igenthümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in dieſem ſelbſt:
eim Auge hauptſächlich in der conjunctiva; beim Ohr im mea-
us auditorius. Sogar mit dem Gehirn verhält es ſich eben
o, indem daſſelbe, wenn unmittelbar ſelbſt, alſo von oben, an-
eſchnitten, keine Empfindung davon hat. Alſo nur vermöge
ieſer ihnen eigenen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen
erden die Empfindungen des Auges geſchickt, dem Verſtande die
o mannigfaltigen und ſo fein nüancirten Data zu liefern, aus
enen er, mittelſt Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes und auf
Grundlage der reinen Anſchauungen Raum und Zeit, die wun-
ervolle objektive Welt in unſerm Kopfe aufbaut. Eben jene
Wirkungsloſigkeit der Farbenempfindungen auf den Willen be-
ähigt ſie, wann ihre Energie durch Transparenz erhöht iſt, wie
eim Abendroth, gefärbten Fenſtern u. dgl., uns ſehr leicht in
en Zuſtand der rein objektiven, willensloſen Anſchauung zu ver-
etzen, welche, wie ich im dritten Buche nachgewieſen habe, einen
Hauptbeſtandtheil des äſthetiſchen Eindrucks ausmacht. Eben
ieſe Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen eignet die Laute,
en Stoff der Bezeichnung für die endloſe Mannigfaltigkeit der
Begriffe der Vernunft abzugeben.

Indem der äußere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für
äußere Eindrücke als reine Data für den Verſtand, ſich in fünf
Sinne ſpaltete, richteten dieſe ſich nach den vier Elementen, d. h.
en vier Aggregationszuſtänden, nebſt dem der Imponderabilität.
So iſt der Sinn für das Feſte (Erde) das Getaſt, für das
Tüſſige (Waſſer) der Geſchmack, für das Dampfförmige, d. h. Ver-
lüchtigte (Dunſt, Duft) der Geruch, für das permanent Elaſti-

sche (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direkt auf den Willen, als angenehm oder unangenehm. Aus dieser Klassifikation ergiebt sich auch die relative Dignität der Sinne. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende, und seine Empfänglichkeit die feinste ist; was darauf beruht, daß sein Anregendes ein Imponderabile, d. h. ein kaum noch Körperliches, ein quasi Geistiges, ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Inzwischen bleibt das Getast ein gründlicher und vielseitiger Gelehrter. Denn während die anderen Sinne uns jeder nur eine ganz einseitige Beziehung des Objekts, wie seinen Klang, oder sein Verhältniß zum Licht, angeben, liefert das, mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft fest verwachsene Getast dem Verstande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Festigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies Alles mit der geringsten Möglichkeit des Scheines und der Täuschung, denen alle anderen Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigsten Sinne, Geruch und Geschmack, sind schon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des Willens d. h. sie werden stets angenehm oder unangenehm affizirt, sind daher mehr subjektiv als objektiv.

Die Wahrnehmungen des Gehörs sind ausschließlich in der Zeit: daher das ganze Wesen der Musik im Zeitmaaß besteht, als worauf sowohl die Qualität oder Höhe der Töne, mittelst der Vibrationen, als die Quantität oder Dauer derselben, mittelst des Taktes, beruht. Die Wahrnehmungen des Gesichts hingegen sind zunächst und vorwaltend im Raume; sekundär, mittelst ihrer Dauer, aber auch in der Zeit.

Das Gesicht ist der Sinn des Verstandes, welcher anschaut, das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt. Worte werden durch sichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten: daher zweifle ich, daß ein Taubstummer, der lesen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorstellung hat, in seinem Denken mit den bloß sichtbaren Begriffszeichen so behende operirt, wie wir mit den wirklichen, d. h. hörbaren Worten. Wenn er nicht lesen kann, ist er bekanntlich fast dem unvernünf-

gen Thiere gleich; während der Blindgeborene, von Anfang an, n ganz vernünftiges Wesen ist.

Das Gesicht ist ein aktiver, das Gehör ein passiver Sinn. Daher wirken Töne störend und feindlich auf unsern Geist n, und zwar um so mehr, je thätiger und entwickelter dieser ist: e zerreißen alle Gedanken, zerrütten momentan die Denkkraft. Hingegen giebt es keine analoge Störung durch das Auge, keine mittelbare Einwirkung des Gesehenen, als solchen, auf die enkende Thätigkeit (denn natürlich ist hier nicht die Rede von em Einfluß der erblickten Gegenstände auf den Willen); sondern ie bunteste Mannigfaltigkeit von Dingen, vor unseren Augen, ßt ein ganz ungehindertes, ruhiges Denken zu. Demzufolge ebt der denkende Geist mit dem Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg. Dieser Gegensatz der beiden Sinne ewährt sich auch darin, daß Taubstumme, wenn durch Galvanismus hergestellt, beim ersten Ton, den sie hören, vor Schrecken ohnmacht werden (Gilberts „Annalen der Physik", Bd. 10, S. 382), operirte Blinde dagegen das erste Licht mit Entzücken erblicken, und nur ungern die Binde sich über die Augen legen lassen. Alles Angeführte ist aber daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehörnervens vor sich geht, die sich sogleich bis ins Gehirn fortpflanzt, während hingegen das Sehn eine wirkliche Aktion der Retina ist, welche durch das Licht und seine Modifikationen bloß erregt und hervorgerufen wird: wie ich dies in meiner physiologischen Farbentheorie ausführlich gezeigt habe. Im Widerstreit hingegen steht dieser ganze Gegensatz mit der jetzt überall so unverschämt aufgetischten kolorirten Aether-Trommelschlag-Theorie, welche die Lichtempfindung des Auges zu einer mechanischen Erschütterung, wie die des Gehörs zunächst wirklich ist, erniedrigen will, während nichts heterogener seyn kann, als die stille, sanfte Wirkung des Lichts und die Allarmtrommel des Gehörs. Setzen wir hiemit noch den besondern Umstand in Verbindung, daß wir, obwohl mit zwei Ohren, deren Empfindlichkeit oft sehr verschieden ist, hörend, doch nie einen Ton doppelt vernehmen, wie wir mit zwei Augen oft doppelt sehen; so werden wir zu der Vermuthung geführt, daß die Empfindung des Hörens nicht im Labyrinth, der der Schnecke entsteht, sondern erst da, wo, tief im Gehirn,

beide Gehörnerven zuſammentreffen, wodurch der Eindruck einfach wird: dies aber iſt da, wo der pons Varolii die medulla oblongata umfaßt, alſo an der abſolut letalen Stelle, durch deren Verletzung jedes Thier augenblicklich getödtet wird, und von wo der Gehörnerv nur einen kurzen Verlauf hat zum Labyrinth, dem Sitze der akuſtiſchen Erſchütterung. Eben dieſer ſein Urſprung, an jener gefährlichen Stelle, von welcher auch alle Gliederbewegung ausgeht, iſt Urſache, daß man bei einem plötzlichen Knall zuſammenfährt; welches bei einer plötzlichen Erleuchtung, z. B. einem Blitz, keineswegs Statt findet. Der Sehnerv hingegen tritt viel weiter nach vorn aus ſeinen thalamis (wenn auch vielleicht ſein erſter Urſprung hinter dieſen liegt) hervor, iſt in ſeinem Fortgang überall von den vorderen Gehirn-lobis bedeckt, wiewohl ſtets von ihnen geſondert, bis er, ganz aus dem Gehirn hinausgelangt, ſich in die Retina ausbreitet, auf welcher nun allererſt die Empfindung, auf Anlaß des Lichtreizes, entſteht und daſelbſt wirklich ihren Sitz hat; wie dieſes meine Abhandlung über das Sehn und die Farben beweiſt. Aus jenem Urſprung des Gehörnervens erklärt ſich denn auch die große Störung, welche die Denkkraft durch Töne erleidet, wegen welcher denkende Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geiſt, ohne Ausnahme, durchaus kein Geräuſch vertragen können. Denn es ſtört den beſtändigen Strom ihrer Gedanken, unterbricht und lähmt ihr Denken, eben weil die Erſchütterung des Gehörnervens ſich ſo tief ins Gehirn fortpflanzt, deſſen ganze Maſſe daher die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mit empfindet, und weil das Gehirn ſolcher Leute viel leichter beweglich iſt, als das der gewöhnlichen Köpfe. Auf der ſelben großen Beweglichkeit und Leitungskraft ihres Gehirns beruht es gerade, daß bei ihnen jeder Gedanke alle ihm analogen, oder verwandten, ſo leicht hervorruft, wodurch eben ihnen die Aehnlichkeiten, Analogien und Beziehungen der Dinge überhaupt, ſo ſchnell und leicht in den Sinn kommen, daß der ſelbe Anlaß, den Millionen gewöhnlicher Köpfe vor ihnen gehabt, ſie auf den Gedanken, auf die Entdeckung bringt, welche nicht gemacht zu haben die Anderen, weil ſie wohl nach-, aber nicht vor-denken können, ſich nachher verwundern: ſo ſchien die Sonne auf alle Säulen; aber nur Memnons Säule klang. Demgemäß waren Kant, Goethe, Jean Paul höchſt

mpfindlich gegen jedes Geräusch, wie ihre Biographen bezeugen *). Goethe kaufte, in seinen letzten Jahren, ein in Verfall gerathenes Haus, neben dem seinigen, bloß damit er nicht den Lerm bei dessen Ausbesserung anzuhören hätte. Vergebens also war er, schon in seiner Jugend, der Trommel nachgegangen, um sich gegen Geräusch abzuhärten. Es ist nicht Sache der Gewohnheit. Dagegen ist die wahrhaft stoische Gleichgültigkeit gewöhnlicher Köpfe gegen das Geräusch bewunderungswürdig: sie stört kein Lerm in ihrem Denken, oder beim Lesen, Schreiben u. dgl., während der vorzügliche Kopf dadurch völlig unfähig gemacht wird. Aber eben Das, was sie so unempfindlich macht gegen Lerm jeder Art, macht sie auch unempfindlich gegen das Schöne in den bildenden, und das tief Gedachte oder fein Ausgedrückte in den redenden Künsten, kurz, gegen Alles, was nicht ihr persönliches Interesse angeht. Auf die paralysirende Wirkung, welche hingegen das Geräusch auf die Geistreichen ausübt, findet folgende Bemerkung Lichtenbergs Anwendung: „Es ist alle Mal ein gutes Zeichen, wenn Künstler von Kleinigkeiten gehindert werden können, ihre Kunst gehörig auszuüben. F..... steckte seine Finger in Hexenmehl, wenn er Klavier spielen wollte. — — — Den mittelmäßigen Kopf hindern solche Sachen nicht: — —. — er führt gleichsam ein grobes Sieb." (Vermischte Schriften, Bd. 1, S. 398.) Ich hege längst wirklich die Meinung, daß die Quantität Lerm, die Jeder unbeschwert vertragen kann, in umgekehrtem Verhältniß zu seinen Geisteskräften steht, und daher als das ungefähre Maaß derselben betrachtet werden kann. Wenn ich daher auf dem Hofe eines Hauses die Hunde stundenlang unbeschwichtigt bellen höre; so weiß ich schon, was ich von den Geisteskräften der Bewohner zu halten habe. Wer habituell die Stubenthüren, statt sie mit der Hand zu schließen, zuwirft, oder es in seinem Hause gestattet, ist nicht bloß ein ungezogener, sondern auch ein roher und bornirter Mensch. Daß im Englischen sensible auch „ver-

*) Lichtenberg sagt in seinen „Nachrichten und Bemerkungen von und über sich selbst" (Vermischte Schriften, Göttingen 1800, Bd. I, pag. 13): „Ich bin außerordentlich empfindlich gegen alles Getöse, allein es verliert ganz seinen widrigen Eindruck, sobald es mit einem vernünftigen Zweck verbunden ist."

ständig" bedeutet, beruht demnach auf einer richtigen und feinen Beobachtung. Ganz civilisirt werden wir erst seyn, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei sein werden und nicht mehr Jedem das Recht zustehen wird, das Bewußtseyn jedes denkenden Wesens, auf tausend Schritte in die Runde, zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenklatschen, Bellenlassen u. dgl. Die Sybariten hielten die lermenden Handwerke außerhalb der Stadt gebannt: die ehrwürdige Sekte der Shakers in Nordamerika duldet kein unnöthiges Geräusch in ihren Dörfern: von den Herrnhutern wird das Gleiche berichtet. — Ein Mehreres über diesen Gegenstand findet man im dreißigsten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga.

Aus der dargelegten passiven Natur des Gehörs erklärt sich auch die so eindringende, so unmittelbare, so unfehlbare Wirkung der Musik auf den Geist, nebst der ihr bisweilen folgenden, in einer besondern Erhabenheit der Stimmung bestehenden Nachwirkung. Die in kombinirten, rationalen Zahlenverhältnissen erfolgenden Schwingungen der Töne versetzen nämlich die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen. Hingegen wird aus der dem Hören ganz entgegengesetzten aktiven Natur des Sehns begreiflich, warum es kein Analogon der Musik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Mißgriff war. Eben auch wegen der aktiven Natur des Gesichtssinnes ist er bei den verfolgenden Thieren, also den Raubthieren, ausgezeichnet scharf, wie umgekehrt der passive Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, den fliehenden, furchtsamen Thieren; damit es von selbst ihnen den herbeieilenden, oder heranschleichenden Verfolger zeitig verrathe.

Wie wir im Gesicht den Sinn des Verstandes, im Gehör den der Vernunft erkannt haben, so könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen; weil er unmittelbarer, als irgend etwas Anderes, den specifischen Eindruck eines Vorganges, oder einer Umgebung, selbst aus der fernsten Vergangenheit, uns zurückruft.

Kapitel 4.

Von der Erkenntniß a priori.

Aus der Thatſache, daß wir die Geſetze der Verhältniſſe im Raume, ohne hiezu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns ſelbſt angeben und beſtimmen können, folgerte Plato (Meno, p. 353. Bip.), daß alles Lernen bloß ein Erinnern ſei; Kant hingegen, daß der Raum ſubjektiv bedingt und bloß eine Form des Erkenntnißvermögens ſei. Wie hoch ſteht in dieſer Hinſicht Kant über Plato!

Cogito, ergo sum iſt ein analytiſches Urtheil: Parmenides hat es ſogar für ein identiſches gehalten: το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι (nam intelligere et esse idem est, Clem. Alex. Strom. VI, 2, §. 23). Als ein ſolches aber, oder auch nur als analytiſches, kann es keine beſondere Weisheit enthalten; wie auch nicht, wenn man, noch gründlicher, es, als einen Schluß, aus dem Oberſatz non-entis nulla sunt praedicata ableiten wollte. Eigentlich aber hat Karteſius damit die große Wahrheit ausdrücken wollen, daß nur dem Selbſtbewußtſeyn, alſo dem Subjektiven, unmittelbare Gewißheit zukommt; dem Objektiven, alſo allem Andern, hingegen, als dem durch jenes erſt Vermittelten, bloß mittelbare; daher dieſes, weil aus zweiter Hand, als problematiſch zu betrachten iſt. Hierauf beruht der Werth des ſo berühmten Satzes. Als ſeinen Gegenſatz können wir, im Sinne der Kantiſchen Philoſophie, aufſtellen: cogito, ergo est, — d. h. wie ich gewiſſe Verhältniſſe (die mathematiſchen) an den Dingen denke, genau ſo müſſen ſie in aller irgend möglichen Erfahrung ſtets ausfallen, — dies war ein wichtiges, tiefes und ſpätes Apperçu, welches im Gewande des Problems von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori auftrat und wirklich den Weg zu tiefer Erkenntniß eröffnet hat. Dies Problem iſt die Parole der Kantiſchen Philoſophie, wie der erſtere Satz die der Karteſiſchen, und zeigt, εξ οιων εις οια.

Sehr paſſend ſtellt Kant ſeine Unterſuchungen über Zeit und Raum an die Spitze aller anderen. Denn dem ſpekulativen Geiſte drängen ſich vor allen dieſe Fragen auf: was iſt die Zeit? was iſt dies Weſen, das aus lauter Bewegung beſteht, ohne etwas,

das sich bewegt? — und was der Raum? dieses allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskann, ohne aufzuhören Etwas zu seyn? —

Daß Zeit und Raum dem Subjekt anhängen, die Art und Weise sind, wie der Proceß objektiver Apperception im Gehirn vollzogen wird, hat schon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit Zeit und Raum hinwegzudenken, während man Alles, was in ihnen sich darstellt, sehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann Alles fahren lassen; nur sich selbst nicht. Indessen will ich die von Kant gegebenen näheren Beweise jener Wahrheit hier durch einige Beispiele und Ausführungen erläutern, nicht zur Widerlegung alberner Einwendungen, sondern zum Gebrauch Derer, die künftig Kants Lehren vorzutragen haben werden.

„Ein rechtwinklichter gleichseitiger Triangel" enthält keinen logischen Widerspruch: denn die Prädikate heben einzeln keineswegs das Subjekt auf, noch sind sie mit einander unvereinbar. Erst bei der Konstruktion ihres Gegenstandes in der reinen Anschauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man diese eben deshalb für einen Widerspruch halten; so wäre auch jede physische und erst nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein solcher: z. B. die Zusammensetzung eines Metalles aus seinen Bestandtheilen, oder ein Säugethier mit mehr, oder weniger als sieben Halswirbeln*), oder Hörner und obere Schneidezähne am selben Thier. Allein bloß die logische Unmöglichkeit ist ein Widerspruch, nicht aber die physische, und eben so wenig die mathematische. Gleichseitig und rechtwinklicht widersprechen einander nicht (im Quadrat sind sie beisammen), noch widerspricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes Denken erkannt werden, sondern ergiebt sich erst aus der Anschauung, welche nun aber eine solche ist, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenstandes bedarf, eine bloß mentale. Auch gehört hieher der Satz des Jordanus Brunus, der wohl auch beim Aristoteles zu finden

*) Daß das dreizehige Faulthier deren neun hätte, soll als Irrthum erkannt worden seyn: jedoch führt Owen, Ostéologie comp., p. 405, es noch an.

hn wird: „ein unendlich großer Körper ist nothwendig unbeweg-
h", — als welcher weder auf Erfahrung, noch auf dem Satz
s Widerspruchs beruhen kann; da er von Dingen redet, die in
iner Erfahrung vorkommen können, und die Begriffe „unendlich
roß" und „beweglich" einander nicht widersprechen; sondern
loß die reine Anschauung ergiebt, daß die Bewegung einen Raum
ußerhalb des Körpers erfordert, seine unendliche Größe aber
inen übrig läßt. — Wollte man nun gegen das erstere mathe-
natische Beispiel einwenden: es käme nur darauf an, wie voll-
ständig der Begriff sei, den der Urtheilende vom Triangel habe;
enn es ein ganz vollständiger wäre, so enthielte er auch die
Unmöglichkeit, daß ein Triangel rechtwinklicht und doch gleich-
seitig sei; so ist die Antwort: angenommen, sein Begriff vom
Dreieck sei nicht so vollständig; so kann er, ohne Hinzuziehung
der Erfahrung, durch die bloße Konstruktion desselben in seiner
Phantasie ihn erweitern und sich von der Unmöglichkeit jener Be-
griffsverbindung für alle Ewigkeit überzeugen: eben dieser Proceß
aber ist ein synthetisches Urtheil a priori, d. h. ein solches, durch
welches wir, ohne alle Erfahrung und doch mit Gültigkeit für alle
Erfahrung unsere Begriffe bilden und vervollständigen. — Denn
überhaupt, ob ein gegebenes Urtheil analytisch oder synthetisch sei,
wird, im einzelnen Fall, erst bestimmt werden können, je nachdem
im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjekts mehr oder
weniger Vollständigkeit hat: der Begriff „Katze" enthält im Kopfe
Cüviers hundert Mal mehr, als in dem seines Bedienten: daher
dieselben Urtheile darüber für Diesen synthetisch, für Jenen bloß
analytisch sein werden. Nimmt man aber die Begriffe objektiv,
und will nun entscheiden, ob ein gegebenes Urtheil analytisch,
oder synthetisch sei; so verwandle man das Prädikat desselben in
sein kontradiktorisches Gegentheil und lege dieses, ohne Kopula,
dem Subjekt bei: giebt nun dies eine Contradictio in adjecto;
so war das Urtheil analytisch, außerdem aber synthetisch.

Daß die Arithmetik auf der reinen Anschauung der Zeit
beruht, ist nicht so augenfällig, wie daß die Geometrie auf der
des Raums basirt sei*). Man kann es aber auf folgende Art

*) Dies entschuldigt jedoch nicht einen Professor der Philosophie, welcher,
auf Kants Stuhle sitzend, sich also vernehmen läßt: „Daß die Mathematik

beweisen. Alles Zählen besteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloß um stets zu wissen, wie oft wir schon die Einheit gesetzt haben, markiren wir sie jedes Mal mit einem andern Wort: dies sind die Zahlworte. Nun ist Wiederholung nur möglich durch Succession: diese aber, also das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anschauung der Zeit, ist ein nur mittelst dieser verständlicher Begriff: also ist auch das Zählen nur mittelst der Zeit möglich. — Dieses Beruhen alles Zählens auf der Zeit verräth sich auch dadurch, daß in allen Sprachen die Multiplikation durch „Mal" bezeichnet wird, also durch einen Zeitbegriff: sexies, ἑξακις, six fois, six times. Nun aber ist das einfache Zählen schon ein Multipliciren mit Eins, weshalb auch in Pestalozzi's Lehranstalt die Kinder stets so multipliciren mußten: „2 Mal 2 ist 4 Mal Eins." — Auch Aristoteles hat schon die enge Verwandtschaft der Zahl mit der Zeit erkannt und dargelegt im vierzehnten Kapitel des vierten Buches der Physik. Die Zeit ist ihm „die Zahl der Bewegung" (ὁ χρονος αριθμος εστι κινησεως). Tiefsinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit seyn könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint sie. — Wenn die Arithmetik nicht diese reine Anschauung der Zeit zur Grundlage hätte, so

---

als solche die Arithmetik und Geometrie enthält, ist richtig; unrichtig jedoch die Arithmetik als die Wissenschaft der Zeit zu fassen, in der That aus keinem andern Grunde, als um der Geometrie, als der Wissenschaft des Raumes, einen Pendanten (sic) zu geben." (Rosenkranz, im „Deutschen Museum", 1857, 14. Mai, Nr. 20.) Dies sind die Früchte der Hegelei: ist durch deren sinnlosen Gallimathias der Kopf ein Mal gründlich verdorben: so geht ernsthafte Kantische Philosophie nicht mehr hinein; und von dem Meister hat man die Dreistigkeit ererbt, in den Tag hinein zu reden über Dinge, die man nicht versteht: so kommt man endlich dahin, die Grundlehren eines großen Geistes ohne Umstände im peremtorisch entscheidenden Tone zu verurtheilen, als wären es eben Hegel'sche Narrenspossen. Wir dürfen es aber nicht hingehen lassen, daß die kleinen Leutchen da unten die Spur der großen Denker auszutreten sich bemühen. Sie thäten daher besser, sich an Kant nicht zu reiben, sondern sich damit zu begnügen, ihrem Publiko über Gott, die Seele, die thatsächliche Freiheit des Willens und was sonst dahin einschlägt, nähere Auskunft zu ertheilen und sodann in ihrer finstern Hinterboutique, dem philosophischen Journal, sich ein Privatvergnügen zu machen: da können sie ungenirt thun und treiben was sie wollen, kein Mensch sieht hin.

wäre sie keine Wissenschaft a priori, mithin ihre Sätze nicht von unfehlbarer Gewißheit.

Obwohl die Zeit, wie der Raum, die Erkenntnißform des Subjekts ist; so stellt sie sich gleichwohl, eben wie auch der Raum, als von demselben unabhängig und völlig objektiv vorhanden dar. Wider unsern Willen, oder ohne unser Wissen, eilt oder zögert sie: man frägt nach der Uhr, man forscht nach der Zeit, als nach einem ganz Objektiven. Und was ist dieses Objektive? Nicht das Fortschreiten der Gestirne, oder der Uhren, als welche bloß dienen, den Lauf der Zeit selbst daran zu messen: sondern es ist etwas von allen Dingen Verschiedenes, doch aber wie diese, von unserm Wollen und Wissen Unabhängiges. Es existirt nur in den Köpfen der erkennenden Wesen; aber die Gleichmäßigkeit seines Ganges und seine Unabhängigkeit vom Willen giebt ihm die Berechtigung der Objektivität.

Die Zeit ist zunächst die Form des innern Sinnes. Das folgende Buch anticipirend, bemerke ich, daß der alleinige Gegenstand des innern Sinnes der eigene Wille des Erkennenden ist. Die Zeit ist daher die Form, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich selbst erkenntnißlosen individuellen Willen die Selbsterkenntniß möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener ursprünglichen Einfachheit und Identität des sich so Darstellenden bleibt sein Charakter stets genau derselbe; weshalb auch der Lebenslauf selbst durchweg denselben Grundton beibehält, ja, die mannigfaltigen Vorgänge und Scenen desselben sich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und demselben Thema verhalten. —

Die Apriorität des Kausalitätsgesetzes ist von den Engländern und Franzosen theils noch gar nicht eingesehen, theils nicht recht begriffen: daher Einige von ihnen die früheren Versuche, für dasselbe einen empirischen Ursprung zu finden, fortsetzen. Maine de Biran setzt diesen in die Erfahrung, daß dem Willensakt als Ursache die Bewegung des Leibes als Wirkung folge. Aber diese Thatsache selbst ist falsch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verschiedenes und Beide als durch das Band der Kausalität verknüpft; sondern Beide sind Eins und

untheilbar. Zwischen ihnen ist keine Succession: sie sind zugleich. Sie sind Eins und das Selbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbstbewußtseyn) sich als wirklicher Willensakt kund giebt, das Selbe stellt sich in der äußern Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar. Daß physiologisch die Aktion des Nerven der des Muskels vorhergeht, kommt hier nicht in Betracht; da es nicht ins Selbstbewußtseyn fällt, und hier nicht die Rede ist vom Verhältniß zwischen Muskel und Nerv, sondern von dem zwischen Willensakt und Leibesaktion. Dieses nun giebt sich nicht als Kausalitätsverhältniß kund. Wenn diese beiden sich uns als Ursach und Wirkung darstellten; so würde ihre Verbindung uns nicht so unbegreiflich seyn, wie es wirklich der Fall ist: denn was wir aus seiner Ursache verstehen, das verstehen wir so weit es überhaupt für uns ein Verständniß der Dinge giebt. Hingegen ist die Bewegung unserer Glieder vermöge bloßer Willensakte zwar ein so alltägliches Wunder, daß wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber ein Mal die Aufmerksamkeit darauf, so tritt das Unbegreifliche der Sache uns sehr lebhaft ins Bewußtseyn; eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir nicht als Wirkung seiner Ursache verstehen. Nimmermehr also könnte diese Wahrnehmung uns auf die Vorstellung der Kausalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt. Maine de Biran selbst erkennt die völlige Gleichzeitigkeit des Willensakts und der Bewegung an. (Nouvelles considérations des rapports du physique au moral, p. 377, 78.) — In England hat schon Th. Reid (On the first principles of contingent truths. Ess. VI, c. 5) ausgesprochen, daß die Erkenntniß des Kausalitätsverhältnisses in der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens selbst ihren Grund habe. In neuester Zeit lehrt Th. Brown in seinem höchst weitschweifig abgefaßten Buch: Inquiry into the relation of cause and effect, 4th edit., 1835, ziemlich das Selbe, nämlich daß jene Erkenntniß aus einer uns angeborenen, intuitiven und instinktiven Ueberzeugung entspringe: er ist also im Wesentlichen auf dem rechten Wege. Unverzeihlich jedoch ist die krasse Ignoranz, vermöge welcher, in diesem 476 Seiten starken Buche, davon 130 der Widerlegung Hume's gewidmet sind, Kants, der

schon vor siebzig Jahren die Sache ins Reine gebracht hat, gar keine Erwähnung geschieht. Wäre das Lateinische die ausschließliche Sprache der Wissenschaft geblieben; so würde dergleichen nicht vorkommen. Trotz der im Ganzen richtigen Auseinandersetzung Browns hat in England eine Modifikation jener von Maine de Biran aufgestellten Lehre vom empirischen Ursprung der Grunderkenntniß des Kausalverhältnisses dennoch Eingang gefunden; da sie nicht ohne einige Scheinbarkeit ist. Es ist diese, daß wir das Gesetz der Kausalität abstrahirten aus der empirisch wahrgenommenen Einwirkung unsers eigenen Leibes auf andere Körper. Schon Hume hatte sie widerlegt. Ich aber habe die Unstatthaftigkeit derselben in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur" (S. 75 der zweiten Auflage, S. 82 der dritten Auflage) dargethan, daraus daß, damit wir sowohl unsern eigenen, als die anderen Körper objektiv in räumlicher Anschauung wahrnehmen, die Erkenntniß der Kausalität, weil sie Bedingung solcher Anschauung ist, bereits daseyn muß. Wirklich liegt eben in der Nothwendigkeit eines von der, empirisch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur Ursache derselben zu machenden Ueberganges, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Kausalität vor aller Erfahrung uns bewußt ist. Daher habe ich diesen Beweis dem Kantischen substituirt, dessen Unrichtigkeit ich dargethan hatte. Die ausführlichste und gründlichste Darstellung des ganzen hier nur berührten, wichtigen Gegenstandes, also der Apriorität des Kausalitätsgesetzes und der Intellektualität der empirischen Anschauung, findet man in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, wohin ich verweise, um nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen. Daselbst habe ich den mächtigen Unterschied nachgewiesen zwischen der bloßen Sinnesempfindung und der Anschauung einer objektiven Welt, und habe die weite Kluft, die zwischen beiden liegt, aufgedeckt: über diese führt allein das Gesetz der Kausalität, welches aber zu seiner Anwendung die beiden anderen ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, voraussetzt. Allererst mittelst dieser drei im Verein kommt es zur objektiven Vorstellung. Ob nun die Empfindung, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entsteht durch den Widerstand, den die Kraftäußerung unserer Muskeln

erleidet, oder ob sie durch Lichteindruck auf die Retina, oder Schalleindruck auf den Gehörnerven u. s. f. entsteht, ist im Wesentlichen einerlei: immer bleibt die Empfindung ein bloßes Datum für den Verstand, welcher allein fähig ist, sie als Wirkung einer von ihr verschiedenen Ursache aufzufassen, die er nunmehr als ein Aeußerliches anschaut, d. h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form, Raum versetzt, als ein diesen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne diese intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müssen, könnte nimmermehr aus einer bloßen Empfindung innerhalb unserer Haut die Anschauung einer objektiven Außenwelt entstehen. Wie kann man sich nur denken, daß das bloße, bei einer gewollten Bewegung, Sich-gehindert-fühlen, welches übrigens auch bei Lähmungen Statt hat, dazu hinreichte? Hiezu kommt noch, daß, damit ich auf äußere Dinge zu wirken versuche, diese nothwendig vorher auf mich gewirkt haben müssen, als Motive: dieses aber setzt schon die Apprehension der Außenwelt voraus. Nach der in Rede stehenden Theorie müßte (wie ich am oben angeführten Ort bereits bemerkt habe) ein ohne Arme und Beine geborener Mensch gar nicht zur Vorstellung der Kausalität und folglich auch nicht zur Wahrnehmung der Außenwelt gelangen können. Daß nun aber dem nicht so ist, belegt eine in Froriep's Notizen, 1838, Juli, Nr. 133, mitgetheilte Thatsache, nämlich der ausführliche und von einer Abbildung begleitete Bericht über eine Esthin, Eva Lauk, damals 14 Jahr alt, ganz ohne Arme und Beine geboren, welcher mit folgenden Worten schließt: „Nach den Aussagen der Mutter hat sie sich geistig eben so schnell entwickelt, wie ihre Geschwister: namentlich ist sie eben so bald zu einem richtigen Urtheil über Größe und Entfernung sichtbarer Gegenstände gelangt, ohne sich doch der Hände bedienen zu können. — Dorpat den 1. März 1838. Dr. A. Hueck."

Auch Hume's Lehre, der Begriff der Kausalität entstehe bloß aus der Gewohnheit zwei Zustände konstant auf einander folgen zu sehen, findet eine faktische Widerlegung an der ältesten aller Successionen, nämlich der von Tag und Nacht, welche noch Niemand für Ursach und Wirkung von einander gehalten hat. Und eben diese Succession widerlegt auch Kants falsche Be-

hauptung, daß die objektive Realität einer Succeſſion allererſt erkannt würde, indem man beide Succedentia in dem Verhältniß von Urſach und Wirkung zu einander auffaßte. Von dieſer Lehre Kants iſt ſogar das Umgekehrte wahr: nämlich, welcher von zwei verknüpften Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung ſei, erkennen wir, empiriſch, allein an ihrer Succeſſion. Andererſeits wieder iſt die abſurde Behauptung mancher Philoſophie-Profeſſoren unſerer Tage, daß Urſach und Wirkung zugleich ſeien, daraus zu widerlegen, daß in Fällen, wo die Succeſſion, wegen ihrer großen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, wir ſie dennoch, und mit ihr das Verſtreichen einer gewiſſen Zeit, a priori ſicher vorausſetzen: ſo z. B. wiſſen wir, daß zwiſchen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewiſſe Zeit verſtreichen muß, obwohl wir ſie nicht wahrnehmen, und daß dieſelbe wiederum vertheilt ſeyn muß unter mehrere in ſtreng beſtimmter Succeſſion eintretende Zuſtände, nämlich das Abdrücken, das Funkenſchlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Exploſion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat dieſe Succeſſion der Zuſtände noch kein Menſch: aber weil wir wiſſen, welcher den andern bewirkt, ſo wiſſen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergehen muß, folglich auch, daß während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewiſſe Zeit verſtreicht, obwohl ſie ſo kurz iſt, daß ſie unſerer empiriſchen Wahrnehmung entgeht: denn Niemand wird behaupten, daß das Herausfliegen der Kugel mit dem Abdrücken wirklich gleichzeitig ſei. Alſo iſt uns nicht bloß das Geſetz der Kauſalität, ſondern auch deſſen Beziehung auf die Zeit, und die Nothwendigkeit der Succeſſion von Urſach und Wirkung a priori bekannt. Wenn wir wiſſen, welcher von zweien Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung iſt; ſo wiſſen wir auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergeht: iſt, im Gegentheil, uns jenes nicht bekannt, wohl aber ihr Kauſalverhältniß überhaupt; ſo ſuchen wir die Succeſſion empiriſch auszumachen und beſtimmen danach, welcher von beiden die Urſach und welcher die Wirkung ſei. — Die Falſchheit der Behauptung, daß Urſach und Wirkung gleichzeitig wären, ergiebt zudem ſich auch aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen füllt die geſammte Zeit. (Denn wäre ſie

unterbrochen, so stände die Welt stille, oder es müßte, um sie wieder in Bewegung zu setzen, eine Wirkung ohne Ursache eintreten.) Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Ursache zugleich, so würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Ursache hinaufgerückt und eine noch so vielgliederige Kette von Ursachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endlose, ausfüllen; sondern alle zusammen wären in Einem Augenblick. Also schrumpft, unter der Annahme Ursache und Wirkung seien gleichzeitig, der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zusammen. Dieser Beweis ist dem analog, daß jedes Blatt Papier eine Dicke haben muß, weil sonst das ganze Buch keine hätte. Anzugeben, wann die Ursache aufhört und die Wirkung anfängt, ist in fast allen Fällen schwer und oft unmöglich. Denn die Veränderungen (d. h. die Succession der Zustände) sind ein Kontinuum, wie die Zeit, welche sie füllen, also auch, wie diese, ins Unendliche theilbar. Aber ihre Reihenfolge ist so nothwendig bestimmt und unverkennbar, wie die der Zeitmomente selbst: und jede von ihnen heißt in Beziehung auf die ihr vorhergegangene „Wirkung", auf die ihr nachfolgende „Ursach".

Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist: dies ist der wahre und ganze Inhalt des Gesetzes der Kausalität. Allein kein Begriff ist in der Philosophie mehr gemißbraucht worden, als der der Ursache, mittelst des so beliebten Kunstgriffs oder Mißgriffs, ihn, durch das Denken in abstracto, zu weit zu fassen, zu allgemein zu nehmen. Seit der Scholastik, ja eigentlich seit Plato und Aristoteles, ist die Philosophie großentheils ein fortgesetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Solche sind z. B. Substanz, Grund, Ursache, das Gute, die Vollkommenheit, Nothwendigkeit, und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operiren mit solchen abstrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat sich fast zu allen Zeiten gezeigt: sie mag zuletzt auf einer gewissen Trägheit des Intellektes beruhen, dem es zu beschwerlich ist, das Denken stets durch die Anschauung zu kontroliren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmälig fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin und her geworfen, wodurch das Philosophiren zu einem bloßen Kombiniren, zu einer Art Rechnerei ausartet

welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beschäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entsteht hieraus ein bloßer Wortkram: von einem solchen liefert uns das scheußlichste Beispiel die kopfverderbende Hegelei, als in welcher er bis zum baaren Unsinn getrieben wird. Aber auch schon die Scholastik ist oft in Wortkram ausgeartet. Ja, sogar die Topi des Aristoteles, — ganz allgemein gefaßte, sehr abstrakte Grundsätze, die man, zum pro oder contra disputiren, auf die verschiedenartigsten Gegenstände anwenden und überall ins Feld stellen konnte, — haben schon ihren Ursprung in jenem Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Von dem Verfahren der Scholastiker mit solchen Abstraktis findet man unzählige Beispiele in ihren Schriften, vorzüglich im Thomas Aquinas. Auf der von den Scholastikern gebrochenen Bahn ist aber eigentlich die Philosophie fortgegangen, bis auf Locke und Kant, welche endlich sich auf den Ursprung der Begriffe besannen. Ja, wir treffen Kanten selbst, in seinen früheren Jahren, noch auf jenem Wege an, in seinem „Beweisgrund des Daseyns Gottes“ (S. 191 des ersten Bandes der Rosenkranzischen Ausgabe), wo die Begriffe Substanz, Grund, Realität in solcher Art gebraucht werden, wie sie es nimmermehr könnten, wenn man auf den Ursprung und den durch diesen bestimmten wahren Gehalt jener Begriffe zurückgegangen wäre: denn da hätte man gefunden, als Ursprung und Gehalt von Substanz allein die Materie, von Grund (wenn von Dingen der realen Welt die Rede ist) allein Ursache, d. h. die frühere Veränderung, welche die spätere herbeiführt, u. s. w. Freilich hätte das hier nicht zum beabsichtigten Resultat geführt. Aber überall, wie hier, entstanden aus solchen zu weit gefaßten Begriffen, unter welche sich daher mehr subsumiren ließ, als ihr wahrer Inhalt gestattet haben würde, falsche Sätze und aus diesen falsche Syfteme. Auch Spinoza's ganze Demonstrirmethode beruht auf solchen ununtersuchten und zu weit gefaßten Begriffen. Hier nun liegt das eminente Verdienst Locke's, der, um allem jenem dogmatischen Unwesen entgegenzuwirken, auf Untersuchung des Ursprungs der Begriffe drang, wodurch er auf das Anschauliche und die Erfahrung zurückführte. In gleichem Sinn, doch mehr es auf Physik, als auf Metaphysik absehend, hatte vor ihm Bako gewirkt. Kant verfolgte die von Locke

gebrochene Bahn, in höherm Sinne und viel weiter; wie bereits oben erwähnt. Den Männern des bloßen Scheines hingegen, denen es gelang, die Aufmerkſamkeit des Publikums von Kant auf ſich zu lenken, waren die Locke'ſchen und Kantiſchen Reſultate beſchwerlich. Allein in ſolchem Fall verſtehen ſie ſo gut die Todten, wie die Lebenden zu ignoriren. Sie verließen alſo, ohne Umſtände, den von jenen Weiſen endlich gefundenen allein richtigen Weg, philoſophirten in den Tag hinein, mit allerlei aufgerafften Begriffen, unbekümmert um ihren Urſprung und Gehalt, ſo daß zuletzt die Hegelſche Afterweisheit darauf hinauslief, daß die Begriffe gar keinen Urſprung hätten, vielmehr ſelbſt der Urſprung der Dinge wären. — Inzwiſchen hat Kant darin gefehlt, daß er über der reinen Anſchauung zu ſehr die empiriſche vernachläſſigte, wovon ich in meiner Kritik ſeiner Philoſophie ausführlich geredet habe. Bei mir iſt durchaus die Anſchauung die Quelle aller Erkenntniß. Das Verfängliche und Inſidiöſe der Abſtrakta früh erkennend, wies ich ſchon 1813, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, die Verſchiedenheit der Verhältniſſe nach, die unter dieſem Begriffe gedacht werden. Allgemeine Begriffe ſollen zwar der Stoff ſeyn, in welchen die Philoſophie ihre Erkenntniß abſetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der ſie ſolche ſchöpft: der terminus ad quem, nicht a quo. Sie iſt nicht, wie Kant ſie definirt, eine Wiſſenſchaft aus Begriffen, ſondern in Begriffen. — Auch der Begriff der Kauſalität alſo, von dem wir hier reden, iſt von den Philoſophen, zum Vortheil ihrer dogmatiſchen Abſichten, ſtets viel zu weit gefaßt worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darin liegt: daraus entſtanden Sätze wie: „Alles was iſt hat ſeine Urſache", — „die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Urſache, alſo nichts, das nicht auch in dieſer wäre", — „causa est nobilior suo effectu" — und viele andere eben ſo unbefugte. Ein ausführliches und beſonders lukulentes Beiſpiel giebt folgende Vernünftelei des faden Schwätzers Proklus, in ſeiner Institutio theologica, §. 76. Παν το απο ακινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταβλητον εχει την ὑπαρξιν· παν δε το απο κινουμενης, μεταβλητην· ει γαρ ακινητον εστι παντῃ το ποιουν, ου δια κινησεως, αλλ' αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δευτερον αφ' ἑαυτου. (Quidquid ab immobili causa manat, immu-

tabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso.) Schon recht! aber zeige mir ein Mal eine unbewegte Urſache: ſie iſt eben unmöglich. Allein die Abſtraktion hat hier, wie in ſo vielen Fällen, alle Beſtimmungen weggedacht, bis auf die eine, welche man eben brauchen will, ohne Rückſicht darauf, daß dieſe ohne jene nicht exiſtiren kann. — Der allein richtige Ausdruck für das Geſetz der Kauſalität iſt dieſer: jede Veränderung hat ihre Urſache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen. Wenn etwas geſchieht, d. h. ein neuer Zuſtand eintritt, d. h. etwas ſich verändert; ſo muß gleich vorher etwas Anderes ſich verändert haben; vor dieſem wieder etwas Anderes, und ſo aufwärts ins Unendliche: denn eine erſte Urſache iſt ſo unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raums. Mehr, als das Angegebene, beſagt das Geſetz der Kauſalität nicht: alſo treten ſeine Anſprüche erſt bei Veränderungen ein. So lange ſich nichts verändert, iſt nach keiner Urſache zu fragen: denn es giebt keinen Grund a priori, vom Daſeyn vorhandener Dinge, d. h. Zuſtände der Materie, auf deren vorheriges Nichtdaſeyn und von dieſem auf ihr Entſtehen, alſo auf eine Veränderung, zu ſchließen. Daher berechtigt das bloße Daſeyn eines Dinges nicht, zu ſchließen, daß es eine Urſache habe. Gründe a posteriori, d. h. aus früherer Erfahrung geſchöpft, kann es jedoch geben, zu der Vorausſetzung, daß der vorliegende Zuſtand nicht von jeher dageweſen, ſondern erſt in Folge eines andern, alſo durch eine Veränderung, entſtanden ſei, von welcher dann die Urſache zu ſuchen iſt, und von dieſer eben ſo: hier ſind wir alsdann in dem endloſen Regreſſus begriffen, zu welchem die Anwendung des Geſetzes der Kauſalität allemal führt. Oben wurde geſagt: „Dinge, d. h. Zuſtände der Materie“; denn nur auf Zuſtände bezieht ſich die Veränderung und die Kauſalität. Dieſe Zuſtände ſind es, welche man unter Form, im weitern Sinn, verſteht: und nur die Formen wechſeln; die Materie beharrt. Alſo iſt auch nur die Form dem Geſetz der Kauſalität unterworfen. Aber auch die Form macht das Ding aus, d. h. begründet die Verſchiedenheit der

Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher ſagten die Scholaſtiker: forma dat esse rei; genauer würde dieſer Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. Daher eben betrifft die Frage nach der Urſache eines Dinges ſtets nur deſſen Form, d. h. Zuſtand, Beſchaffenheit, nicht aber deſſen Materie, und auch jene nur, ſofern man Gründe hat, anzunehmen, daß ſie nicht von jeher geweſen, ſondern durch eine Veränderung entſtanden ſei. Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches ſtets ein Einzelnes iſt, alſo das Ding: und die Formen ſind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieſer, mittelſt einer Veränderung, dem Geſetze der Kauſalität unterliegt. Durch die zu weite Faſſung des Begriffes in abstracto alſo ſchlich ſich der Mißbrauch ein, daß man die Kauſalität auf das Ding ſchlechthin, alſo auf ſein ganzes Weſen und Daſeyn, mithin auch auf die Materie ausdehnte, und nun am Ende ſich berechtigt hielt, ſogar nach einer Urſache der Welt zu fragen. Hieraus entſtand der kosmologiſche Beweis. Dieſer geht eigentlich davon aus, daß er, ohne alle Berechtigung, vom Daſeyn der Welt auf ihr Nichtſeyn ſchließt, welches nämlich dem Daſeyn vorhergegangen wäre: zu ſeinem Endpunkt aber hat er die fürchterliche Inkonſequenz, daß er eben das Geſetz der Kauſalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer erſten Urſache ſtehen bleibt und nicht weiter will, alſo gleichſam mit einem Vatermord endigt; wie die Bienen die Drohnen tödten, nachdem dieſe ihre Dienſte geleiſtet haben. Auf einen verſchämten und daher verlarvten kosmologiſchen Beweis läuft all das Gerede vom Abſolutum zurück, welches, im Angeſicht der Kritik der reinen Vernunft, ſeit ſechzig Jahren in Deutſchland für Philoſophie gilt. Was bedeutet nämlich das Abſolutum? — Etwas das nun einmal iſt, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es iſt. Ein Kabinetſtück für Philoſophie-Profeſſoren! — Beim ehrlich dargelegten kosmologiſchen Beweis nun aber wird überdies, durch Annahme einer erſten Urſache, mithin eines erſten Anfangs in einer ſchlechterdings anfangsloſen Zeit, dieſer Anfang durch die Frage: warum nicht früher? immer höher hinaufgerückt und ſo

hoch, daß man nie von ihm zur Gegenwart herabgelangt, sondern stets sich wundern muß, daß diese nicht schon vor Millionen Jahren gewesen. Ueberhaupt also findet das Gesetz der Kausalität auf alle Dinge *in* der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt selbst: denn es ist der Welt *immanent*, nicht transscendent: *mit ihr* ist es gesetzt und *mit ihr* aufgehoben. Dies liegt zuletzt daran, daß es zur bloßen Form unseres Verstandes gehört und, mit sammt der objektiven Welt, die deshalb bloße Erscheinung ist, durch ihn bedingt ist. Also auf alle Dinge in der Welt, versteht sich ihrer Form nach, auf den Wechsel dieser Formen, also auf ihre Veränderungen, findet das Gesetz der Kausalität volle Anwendung und leidet keine Ausnahme: es gilt vom Thun des Menschen, wie vom Stoße des Steines; jedoch, wie gesagt, immer nur in Bezug auf Vorgänge, auf *Veränderungen*. Wenn wir aber vom Ursprung desselben im Verstande abstrahiren und es rein *objektiv* auffassen wollen; so beruht es im tiefsten Grunde darauf, daß jedes Wirkende vermöge seiner ursprünglichen und daher ewigen, d. h. zeitlosen Kraft wirkt, daher seine jetzige Wirkung schon unendlich früher, nämlich vor jeder denkbaren Zeit, eingetreten sein müßte, wenn nicht die zeitliche Bedingung dazu gefehlt hätte: diese ist der Anlaß, d. h. die Ursach, vermöge welcher allein die Wirkung erst *jetzt*, jetzt aber nothwendig eintritt: sie ertheilt ihr ihre Stelle in der Zeit.

Allein in Folge der oben erörterten, *zu weiten* Fassung des Begriffes *Ursache*, im abstrakten Denken, hat man mit demselben auch den Begriff der *Kraft* verwechselt: diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch Das, was jeder Ursache ihre Kausalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt; wie ich dies im zweiten Buche des ersten Bandes, sodann im „Willen in der Natur", endlich auch in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 20, S. 44 (3. Aufl. S. 45), ausführlich und gründlich dargethan habe. Am plumpesten findet man diese Verwechselung im oben erwähnten Buche von *Maine de Biran*, worüber das Nähere am zuletzt angeführten Orte: jedoch ist sie auch außerdem häufig, z. B. wenn nach der Ursache irgend einer ursprünglichen Kraft, z. B. der Schwerkraft, gefragt wird. Nennt doch *Kant* selbst (über den einzig möglichen Beweisgrund, Bd. I, S. 211 und 215 der Rosenkranzischen Aus-

gabe) die Naturkräfte „wirkende Ursachen" und sagt: „die Schwere ist eine Ursache". Es ist jedoch unmöglich, mit seinem Denken im Klaren zu seyn, so lange darin Kraft und Ursache nicht als völlig verschieden deutlich erkannt werden. Zur Verwechselung derselben führt aber sehr leicht der Gebrauch abstrakter Begriffe, wenn die Betrachtung ihres Ursprungs bei Seite gesetzt wird. Man verläßt die auf der Form des Verstandes beruhende, stets anschauliche Erkenntniß der Ursachen und Wirkungen, um sich an das Abstraktum Ursache zu halten: bloß dadurch ist der Begriff der Kausalität, bei aller seiner Einfachheit, so sehr häufig falsch gefaßt worden. Daher finden wir selbst beim Aristoteles (Metaph., IV, 2) die Ursachen in vier Klassen getheilt, welche grundfalsch, ja wirklich roh aufgegriffen sind. Man vergleiche damit meine Eintheilung der Ursachen, wie ich sie in meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben, Kap. 1, zuerst aufgestellt, in §. 6 unsers ersten Bandes (erste Auflage, S. 29) kurz berührt, ausführlich aber in der Preisschrift „Ueber die Freiheit des Willens", S. 30—33 dargelegt habe. — Von der Kette der Kausalität, welche vorwärts und rückwärts endlos ist, bleiben in der Natur zwei Wesen unberührt: die Materie und die Naturkräfte. Die beiden nämlich sind die Bedingungen der Kausalität, während alles Andere durch diese bedingt ist. Denn das Eine (die Materie) ist Das, an welchem die Zustände und ihre Veränderungen eintreten; das Andere (die Naturkräfte) Das, vermöge dessen allein sie überhaupt eintreten können. Hiebei aber sei man eingedenk, daß im zweiten Buche und später, auch gründlicher, im „Willen in der Natur", die Naturkräfte als identisch mit dem Willen in uns nachgewiesen werden, die Materie aber sich als die bloße Sichtbarkeit des Willens ergiebt; so daß auch sie zuletzt, in gewissem Sinne, als identisch mit dem Willen betrachtet werden kann.

Andererseits bleibt nicht minder wahr und richtig, was §. 4 des ersten Bandes, und noch besser in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", am Schluß des §. 21, S. 77 (3. Aufl. S. 82), auseinandergesetzt ist, daß nämlich die Materie die objektiv aufgefaßte Kausalität selbst sei, indem ihr ganzes Wesen im Wirken überhaupt besteht, sie selbst also die Wirksamkeit (ενεργεια = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt ist,

gleichsam das Abstraktum alles ihres verschiedenartigen Wirkens. Da demnach das Wesen, Essentia, der Materie im Wirken überhaupt besteht, die Wirklichkeit, Existentia, der Dinge aber eben in ihrer Materialität, die also wieder mit dem Wirken überhaupt Eins ist; so läßt sich von der Materie behaupten, daß bei ihr Existentia und Essentia zusammenfallen und Eins seien: denn sie hat keine andern Attribute als das Daseyn selbst überhaupt und abgesehen von aller näheren Bestimmung desselben. Hingegen ist jede empirisch gegebene Materie, also der Stoff (den unsere heutigen unwissenden Materialisten mit der Materie verwechseln) schon in die Hülle der Formen eingegangen und manifestirt sich allein durch deren Qualitäten und Accidenzien; weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz bestimmter und besonderer Art ist, nie ein bloß allgemeines. Daher eben ist die reine Materie ein Gegenstand des Denkens allein, nicht der Anschauung; welches den Plotinos (Enneas II, lib. 4, c. 8 u. 9) und den Jordanus Brunus (Della causa, dial. 4) zu dem paradoxen Ausspruch gebracht hat, daß die Materie keine Ausdehnung, als welche von der Form unzertrennlich sei, habe und daher unkörperlich sei; hatte doch schon Aristoteles gelehrt, daß sie kein Körper sei, wiewol körperlich: σωμα μεν ουκ αν ειη, σωματικη δε (Stob. Ecl., lib. I. c. 12, §. 5). Wirklich denken wir unter reiner Materie das bloße Wirken in abstracto, ganz abgesehen von der Art dieses Wirkens, also die reine Kausalität selbst: und als solche ist sie nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies ist der Grund, warum auf der hier beigegebenen Tafel unserer reinen Grunderkenntnisse a priori die Materie die Stelle der Kausalität hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum, als das dritte rein Formelle und daher unserm Intellekt Anhängende figurirt.

Diese Tafel nämlich enthält sämmtliche in unserer anschauenden Erkenntniß a priori wurzelnden Grundwahrheiten, ausgesprochen als oberste, von einander unabhängige Grundsätze; nicht aber ist hier das Specielle aufgestellt, was den Inhalt der Arithmetik und Geometrie ausmacht, noch Dasjenige, was sich erst durch die Verknüpfung und Anwendung jener formellen Erkenntnisse ergiebt, als welches eben den Gegenstand der von Kant

dargelegten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" ausmacht, zu welchen diese Tafel gewissermaaßen die Propädeutik und Einleitung bildet, sich also unmittelbar daran schließt. Ich habe bei dieser Tafel zunächst den sehr merkwürdigen Parallelismus unserer, das Grundgerüst aller Erfahrung bildenden, Erkenntnisse a priori im Auge gehabt, besonders aber auch dies, daß, wie ich §. 4 des ersten Bandes auseinandergesetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kausalität) als eine Vereinigung, wenn man will, Verschmelzung des Raumes mit der Zeit zu betrachten ist. In Uebereinstimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anschauung des Raumes, die Arithmetik für die der Zeit ist, das ist Kants Phoronomie für die reine Anschauung beider im Verein: denn die Materie allererst ist das Bewegliche im Raum. Der mathematische Punkt läßt sich nämlich nicht ein Mal als beweglich denken; wie schon Aristoteles dargethan hat: Phys., VI, 10. Dieser Philosoph selbst hat auch schon das erste Beispiel einer solchen Wissenschaft geliefert, indem er im fünften und sechsten Buch seiner Physik, die Gesetze der Ruhe und Bewegung a priori bestimmt.

Nun kann man diese Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zusammenstellung der ewigen Grundgesetze der Welt, mithin als die Basis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirnes; je nachdem man den realistischen, oder den idealistischen Gesichtspunkt faßt; wiewohl der zweite in letzter Instanz Recht behält. Hierüber haben wir zwar uns schon im ersten Kapitel verständigt: doch will ich es noch speciell durch ein Beispiel erläutern. Das Buch des Aristoteles de Xenophane etc. hebt an mit diesen gewichtigen Worten des Xenophanes: Ἀΐδιον εἶναι φησιν, εἰ τι ἐστιν, εἰπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδένος (Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat). Hier urtheilt also Xenophanes über den Ursprung der Dinge, seiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht ein Mal eine analoge: auch beruft er sich auf keine; sondern er urtheilt apodiktisch, mithin a priori. Wie kann er Dieses, wenn er von außen und fremd hineinschaut in eine rein objektiv, d. h. unabhängig von seinem Erkennen, vorhandene Welt? Wie kann Er, ein vorübereilendes

(Zu Seite 55.)

der Materie.

1) schieden

1) Es giebt nur eine Materie, und alle verschiedenen Stoffe sind verschiedene Zustände derselben: als solche heißt sie Substanz.

2) sondern

2) Verschiedenartige Materien (Stoffe) sind nicht durch die Substanz, sondern durch die Accidenzien.

3) Alles

3) Vernichtung der Materie läßt sich nicht denken, jedoch die aller ihrer Formen und Qualitäten.

4) heit, tungen

4) Die Materie existirt, d. i. wirkt, nach allen Dimensionen des Raumes und durch die ganze Länge der Zeit, wodurch sie beide vereinigt und beide durch erfüllt: hierin besteht ihr Wesen: sie ist also durch und durch Kausalität.

5) 5) Die Materie ist ins Unendliche theilbar.

6) d. h. schieden getrennt

6) Die Materie ist homogen und ein Continuum: d. h. sie besteht nicht aus ursprünglich verschiedenartigen (Homoiomerien), noch ursprünglich getrennten Theilen (Atome); ist also nicht zusammengesetzt aus Theilen, die wesentlich durch etwas, das nicht Materie wäre, getrennt wären.

7) sondern

7) Die Materie hat keinen Ursprung noch Untergang, sondern alles Entstehen und Vergehen ist an ihr.

8) 8) Vermöge der Materie wägen wir.

9) 9) Das Aequilibrium ist allein in der Materie.

10) 10) Wir erkennen die Gesetze der Substanz der Accidenzien a priori.

11) 11) Die Materie wird a priori bloß gedacht.

dem B

12) vergeht

12) Die Accidenzien wechseln, die Substanz beharrt.

13) 13) Die Materie ist gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, d. h. zu keinem von beiden ursprünglich geneigt.

14) 14) Alles Materielle hat eine Wirksamkeit.

15) Dauer benden,

15) Die Materie ist das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum: durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten messen wir die Dauer.

16) 16) Alle Bewegung ist nur der Materie möglich.

ese

dargelegten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" ausmacht, zu welchen diese Tafel gewissermaaßen die Propädeutik und Einleitung bildet, sich also unmittelbar daran schließt. Ich habe bei dieser Tafel zunächst den sehr merkwürdigen Parallelismus unserer, das Grundgerüst aller Erfahrung bildenden, Erkenntnisse a priori im Auge gehabt, besonders aber auch dies, daß, wie ich §. 4 des ersten Bandes auseinandergesetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kausalität) als eine Vereinigung, wenn man will, Verschmelzung des Raumes mit der Zeit zu betrachten ist. In Uebereinstimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anschauung des Raumes, die Arithmetik für die der Zeit ist, das ist Kants Phoronomie für die reine Anschauung beider im Verein: denn die Materie allererst ist das Bewegliche im Raum. Der mathematische Punkt läßt sich nämlich nicht ein Mal als beweglich denken; wie schon Aristoteles dargethan hat: Phys., VI, 10. Dieser Philosoph selbst hat auch schon das erste Beispiel einer solchen Wissenschaft geliefert, indem er im fünften und sechsten Buch seiner Physik, die Gesetze der Ruhe und Bewegung a priori bestimmt.

Nun kann man diese Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zusammenstellung der ewigen Grundgesetze der Welt, mithin als die Basis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirnes; je nachdem man den realistischen, oder den idealistischen Gesichtspunkt faßt; wiewohl der zweite in letzter Instanz Recht behält. Hierüber haben wir zwar uns schon im ersten Kapitel verständigt: doch will ich es noch speciell durch ein Beispiel erläutern. Das Buch des Aristoteles de Xenophane etc. hebt an mit diesen gewichtigen Worten des Xenophanes: Ἀΐδιον εἶναι φησιν, εἰ τι ἐστιν, εἰπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός (Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat). Hier urtheilt also Xenophanes über den Ursprung der Dinge, seiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht ein Mal eine analoge: auch beruft er sich auf keine; sondern er urtheilt apodiktisch, mithin a priori. Wie kann er Dieses, wenn er von außen und fremd hineinschaut in eine rein objektiv, d. h. unabhängig von seinem Erkennen, vorhandene Welt? Wie kann Er, ein vorübereilendes

der Materie.

1) 1) Es giebt nur eine Materie, und alle
schied erschiedenen Stoffe sind verschiedene Zustände
erselben: als solche heißt sie Substanz.
2) 2) Verschiedenartige Materien (Stoffe) sind
sonde nicht durch die Substanz, sondern durch die
ccidenzien.
3) 3) Vernichtung der Materie läßt sich nicht
Alles nken, jedoch die aller ihrer Formen und Qua-
äten.
4) 4) Die Materie existirt, d. i. wirkt, nach allen
heit, imensionen des Raumes und durch die ganze
tungen nge der Zeit, wodurch sie beide vereinigt und
durch erfüllt: hierin besteht ihr Wesen: sie ist
so durch und durch Kausalität.
5) 5) Die Materie ist ins Unendliche theilbar.
6) 6) Die Materie ist homogen und ein Conti-
d. h. aum: d. h. sie besteht nicht aus ursprünglich ver-
schiede iedenartigen (Homoiomerien), noch ursprünglich
getrenn trennten Theilen (Atome); ist also nicht zusam-
engesetzt aus Theilen, die wesentlich durch etwas,
s nicht Materie wäre, getrennt wären.
7) 7) Die Materie hat keinen Ursprung noch
sonde ntergang, sondern alles Entstehen und Vergehen
an ihr.
8) 8) Vermöge der Materie wägen wir.
9) 9) Das Aequilibrium ist allein in der Materie.
10) 10) Wir erkennen die Gesetze der Substanz
er Accidenzien a priori.
11) 11) Die Materie wird a priori bloß gedacht.
dem
12) 12) Die Accidenzien wechseln, die Substanz
vergeht harrt.
13) 13) Die Materie ist gleichgültig gegen Ruhe
d Bewegung, d. h. zu keinem von beiden
sprünglich geneigt.
14) 14) Alles Materielle hat eine Wirksamkeit.
15) 15) Die Materie ist das Beharrende in der
Dauer it und das Bewegliche im Raum: durch den
benden ergleich des Ruhenden mit dem Bewegten messen
r die Dauer.
16) 16) Alle Bewegung ist nur der Materie möglich.

Sch

17) Die Größe der Bewegung ist, bei gleicher Geschwindigkeit, im geraden geometrischen Verhältniß der Materie (Masse).

18) Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirekt, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche sie empfängt und giebt, indem sie fortgestoßen, oder angezogen wird.

19) Die Materie ist absolut: d. h. sie kann nicht entstehen noch vergehen, ihr Quantum also weder vermehrt noch vermindert werden.

20), 21) Die Materie vereint die bestandlose Flucht der Zeit mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes: daher ist sie die beharrende Substanz der wechselnden Accidenzien. Diesen Wechsel bestimmt, für jeden Ort zu jeder Zeit, die Kausalität, welche eben dadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Wesen der Materie ausmacht.

22) Denn die Materie ist sowohl beharrend, als undurchdringlich.

23) Die Individuen sind materiell.

24) Das Atom ist ohne Realität.

25) Die Materie an sich ist ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, also bestimmungslos.

26) Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: daher ist eine erste Veränderung und also auch ein erster Zustand der Materie so undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raums. — (Satz vom Grunde des Werdens.)

27) Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht die Phoronomie möglich.

28) Das Einfache der Phoronomie ist das Atom.

Ephemer, dem nur ein flüchtiger Blick in eine ſolche Welt geſtattet iſt, über ſie, über die Möglichkeit ihres Daſeyns und Urſprungs, zum voraus, ohne Erfahrung, apodiktiſch urtheilen? — Die Löſung dieſes Räthſels iſt, daß der Mann es bloß mit ſeinen eigenen Vorſtellungen zu thun hat, die als ſolche das Werk ſeines Gehirnes ſind, deren Geſetzmäßigkeit daher nur die Art und Weiſe iſt, wie ſeine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann, d. h. die Form ſeines Vorſtellens. Er urtheilt alſo nur über ſein eigenes Gehirnphänomen und ſagt aus, was in deſſen Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, hineingeht und was nicht: da iſt er vollkommen zu Hauſe und redet apodiktiſch. In gleichem Sinne alſo iſt die hier folgende Tafel der Praedicabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie zu nehmen.

Anmerkungen zur beigefügten Tafel.

1) Zu Nr. 4 der Materie.

Das Weſen der Materie beſteht im Wirken: ſie iſt das Wirken ſelbſt, in abstracto, alſo das Wirken überhaupt, abgeſehen von aller Verſchiedenheit der Wirkungsart: ſie iſt durch und durch Kauſalität. Eben deshalb iſt ſie ſelbſt, ihrem Daſeyn nach, dem Geſetz der Kauſalität nicht unterworfen, alſo unentſtanden und unvergänglich: denn ſonſt würde das Geſetz der Kauſalität auf ſich ſelbſt angewandt werden. Da nun die Kauſalität uns a priori bewußt iſt, ſo kann der Begriff der Materie, als der unzerſtörbaren Grundlage alles Exiſtirenden, indem er nur die Realiſation einer uns a priori gegebenen Form des Erkennens iſt, inſofern ſeine Stelle unter den Erkenntniſſen a priori einnehmen. Denn ſobald wir ein Wirkendes anſchauen, ſtellt es ſich eo ipso als materiell dar, wie auch umgekehrt, ein Materielles nothwendig als wirkſam: es ſind in der That Wechſelbegriffe. Daher wird das Wort „wirklich“ als Synonym von „materiell“ gebraucht: auch das Griechiſche κατ' ενεργειαν, im Gegenſatz von κατα δυναμιν, beurkundet den ſelben Urſprung, da ενεργεια das Wirken überhaupt bedeutet: eben ſo actu, im Gegenſatz von

potentiâ; auch das Englische actually für „wirklich". — Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angiebt, ist bloß diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne Ausnahme zukommt, nämlich die mechanische. Diese Allgemeinheit, vermöge deren sie zum Begriff eines Körpers gehört und aus diesem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn selbst aufzuheben, ist es allein, die sie vor andern Wirkungsarten, wie die elektrische, die chemische, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. Diese Raumerfüllung, oder mechanische Wirkungsart, hat Kant sehr richtig zerlegt in Repulsions- und Attraktions-Kraft, wie man eine gegebene mechanische Kraft, durch das Parallelogramm der Kräfte, in zwei andere zerlegt. Doch ist jenes im Grunde nur die besonnene Analyse des Phänomens in seine Bestandtheile. Beide Kräfte im Verein stellen den Körper innerhalb seiner Gränzen, d. h. in bestimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerstreuend auflösen, die andere allein ihn in einen Punkt kontrahiren würde. Dieses gegenseitigen Balancements, oder Neutralisation, ungeachtet, wirkt der Körper noch mit der ersten Kraft repellirend auf andere Körper, die ihm den Raum streitig machen, und mit der andern attrahirend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation; so daß die zwei Kräfte doch nicht in ihrem Produkt, dem Körper, erlöschen, wie etwan zwei in entgegengesetzter Richtung gleich wirkende Stoßkräfte, oder + E und — E, oder Oxygen und Hydrogen im Wasser. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zusammenhängen, bezeugt, obwohl wir sie in Gedanken trennen können, ihre empirische Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt.

Ich darf jedoch nicht unerwähnt lassen, daß die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptstücks seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", also der Dynamik, ausmacht, bereits vor Kant deutlich und ausführlich dargelegt war, von Priestley, in seinen so vortrefflichen Disquisitions on matter and spirit, Sect. 1 et 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782, erschien, während jene Metaphysischen Anfangsgründe von 1786 sind. Unbewußte Reminiscenzen lassen sich allenfalls bei Nebengedanken,

sinnreichen Einfällen, Gleichnissen u. dgl. annehmen, nicht aber bei Haupt- und Grund-Gedanken. Sollen wir also glauben, daß Kant jene so wichtigen Gedanken eines Andern sich stillschweigend zugeeignet habe? Und dies aus einem damals noch neuen Buch? Oder aber, daß dieses Buch ihm unbekannt gewesen und der selbe Gedanke binnen kurzer Zeit in zwei Köpfen entsprungen sei? — Auch die Erklärung, welche Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (erste Auflage S. 88, Rosenkranzische Ausgabe S. 384), vom eigentlichen Unterschiede des Flüssigen vom Festen giebt, ist im Wesentlichen schon zu finden in Kaspar Friedr. Wolff's „Theorie von der Generation", Berlin 1764, S. 132. Was sollen wir aber sagen, wenn wir Kants wichtigste und glänzendeste Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der bloß phänomenalen Existenz der Körperwelt, schon dreißig Jahre früher ausgesprochen finden von Maupertuis? wie Dies des Näheren zu ersehen ist aus Frauenstädt's Briefen über meine Philosophie, Brief 14. Maupertuis spricht diese paradoxe Lehre so entschieden und doch ohne Hinzufügung eines Beweises aus, daß man vermuthen muß, auch er habe sie wo anders hergenommen. Es wäre sehr wünschenswerth, daß man der Sache weiter nachforschte; und da dies mühsame und weitläuftige Untersuchungen erfordert, so könnte wohl irgend eine Deutsche Akademie eine Preisfrage darüber aufstellen. Wie Kant hier zu Priestley, vielleicht auch zu Kaspar Wolff, und zu Maupertuis oder dessen Vordermann, so steht zu ihm Laplace, dessen bewunderungswürdige und gewiß richtige Lehre vom Ursprung des Planetensystems, dargelegt in seiner Exposition du système du monde Liv. V, c. 2, der Hauptsache und den Grundgedanken nach, ungefähr funfzig Jahr früher, nämlich 1755, vorgetragen war von Kant in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels", und vollkommener 1763 in seinem „Einzig möglichen Beweisgrund des Daseyns Gottes", Kap. 7; und da er in letzterer Schrift auch zu verstehen giebt, daß Lambert in seinen „Kosmologischen Briefen", 1761, jene Lehre stillschweigend von ihm entlehnt habe, diese Briefe aber, um die selbe Zeit, auch französisch erschienen sind (Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers); so müssen wir annehmen, daß Laplace jene Kantische Lehre gekannt

hat. Zwar stellt er, wie es seinen tiefern astronomischen Kenntnissen angemessen ist, die Sache gründlicher, schlagender, ausführlicher und doch einfacher dar, als Kant: aber in der Hauptsache ist sie schon bei diesem deutlich vorhanden, und würde, bei der hohen Wichtigkeit der Sache, allein hinreichend seyn, seinen Namen unsterblich zu machen. — Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir die Köpfe ersten Ranges einer Unredlichkeit verdächtig finden, die selbst denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebstahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. Wir dürfen aber nicht dazu schweigen: denn hier sind wir die Nachwelt und müssen gerecht seyn; wie wir hoffen, daß auch gegen uns einst die Nachwelt gerecht seyn werde. Daher will ich zu jenen Fällen noch als drittes Seitenstück anführen, daß die Grundgedanken der „Metamorphose der Pflanzen", von Goethe, bereits 1764 ausgesprochen waren von Kaspar Friedrich Wolff in seiner „Theorie von der Generation", S. 148, 229, 243 u. s. w. — Ja, ist es denn anders mit dem Gravitationssystem? dessen Entdeckung, auf dem Europäischen Festlande, noch immer dem Neuton zugeschrieben wird; während in England wenigstens die Gelehrten sehr wohl wissen, daß sie dem Robert Hooke angehört, welcher sie schon im Jahr 1666, in einer Communication to the Royal Society, zwar nur als Hypothese und ohne Beweis, aber ganz deutlich darlegte. Die Hauptstelle aus dieser ist abgedruckt in Dugald Stewart's Philosophy of the human mind, Vol. 2, p. 434, und wahrscheinlich aus R. Hooke's Posthumous works entnommen. Den Hergang der Sache und wie Neuton dabei ins Gedränge kam, findet man auch in der Biographie universelle, article Neuton. Als ausgemachte Sache wird Hooke's Priorität behandelt in einer kurzen Geschichte der Astronomie, Quarterly review, August 1828. Das Ausführlichere über diesen Gegenstand findet man in meinen Parergis, Bd. II, §. 86 (2. Aufl. §. 88). Die Geschichte vom Fall eines Apfels ist ein eben so grundloses, als beliebtes Mährchen und ohne alle Autorität.

2) Zu Nr. 18 der Materie.

Die Größe der Bewegung (quantitas motus, schon bei Carteſius) ist das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit.

Dieſes Geſetz begründet nicht nur in der Mechanik die Lehre vom Stoß, ſondern auch in der Statik die Lehre vom Gleichgewicht. Aus der Stoßkraft, welche zwei Körper, bei gleicher Geſchwindigkeit, äußern, läßt ſich das Verhältniß ihrer Maſſen zu einander beſtimmen: ſo wird von zwei gleich ſchnell ſchlagenden Hämmern der von größerer Maſſe den Nagel tiefer in die Wand, oder den Pfahl tiefer in die Erde treiben. Z. B. ein Hammer, deſſen Gewicht ſechs Pfund iſt, wird, bei einer Geſchwindigkeit = 6, ſo viel wirken wie ein Hammer von drei Pfund, bei einer Geſchwindigkeit = 12: denn in beiden Fällen iſt die Größe der Bewegung = 36. Von zwei gleich ſchnell rollenden Kugeln wird die von größerer Maſſe eine dritte ruhende Kugel weiter fortſtoßen, als die von kleinerer Maſſe es kann: weil die Maſſe der erſteren, multiplicirt mit der gleichen Geſchwindigkeit, ein größeres Quantum der Bewegung ergiebt. Die Kanone reicht weiter als die Flinte, weil dort die gleiche Geſchwindigkeit, einer viel größern Maſſe mitgetheilt, ein viel größeres Quantum Bewegung liefert, welches der ermattenden Einwirkung der Schwere länger widerſteht. Aus dem nämlichen Grunde wird der ſelbe Arm eine bleierne Kugel weiter werfen, als eine ſteinerne von gleicher Größe, oder einen größern Stein weiter, als einen ganz kleinen. Daher auch reicht ein Kartätſchenſchuß nicht ſo weit, wie der Schuß mit der Kugel.

Das ſelbe Geſetz liegt der Lehre vom Hebel und von der Waage zum Grunde: denn auch hier hat die kleinere Maſſe, am längern Hebelarm oder Waagebalken, beim Fallen eine größere Geſchwindigkeit, mit welcher multiplicirt ſie der, am kürzern Arm befindlichen, größern Maſſe an Größe der Bewegung gleich kommen, ja, ſie übertreffen kann. In dem durch das Gleichgewicht herbeigeführten Zuſtande der Ruhe iſt jedoch dieſe Geſchwindigkeit bloß intentionell, oder virtuell, potentiâ nicht actu, vorhanden, wirkt jedoch ſo gut wie actu, welches ſehr merkwürdig iſt.

Nach dieſen in Erinnerung gebrachten Wahrheiten wird die folgende Erklärung leichter faßlich ſeyn.

Die Quantität einer gegebenen Materie kann überhaupt nur nach ihrer Kraft geſchätzt und dieſe nur an ihrer Aeußerung erkannt werden. Dieſe Aeußerung kann, wo die

Zweite Hälfte.

Die Lehre von der abstrakten Vorstellung, oder dem Denken.

Kapitel 5.*)

Vom vernunftlosen Intellekt.

Eine vollkommene Kenntniß des Bewußtseyns der Thiere müßte möglich seyn; sofern wir es durch bloße Wegnahme gewisser Eigenschaften des unserigen konstruiren können. Jedoch greift in dasselbe andererseits der Instinkt ein, welcher in allen Thieren entwickelter, als im Menschen ist, und in einigen bis zum Kunsttriebe geht.

Die Thiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin anschauliche, aber keine abstrakte Erkenntniß: sie apprehendiren richtig, fassen auch den unmittelbaren Kausalzusammenhang auf, die oberen Thiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch denken sie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die Begriffe, d. h. die abstrakten Vorstellungen. Hievon aber ist die nächste Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtnisses, welchem selbst die klügsten Thiere noch unterliegen, und dieser eben begründet hauptsächlich den Unterschied zwischen ihrem Bewußtseyn und dem menschlichen. Die vollkommene Besonnenheit

---

*) Dieses Kapitel, mit sammt dem folgenden, steht in Beziehung auf §. 8 und 9 des ersten Bandes.

d. h. die Quantität ihrer Materie, geringer ist, als die der andern (Schnellwaage). Diese Schätzung der Massen durch Wägen beruht auf dem günstigen Umstand, daß die bewegende Kraft, an sich selbst, auf beide ganz gleichmäßig wirkt, und jede von beiden in der Lage ist, ihren Ueberschuß an Größe der Bewegung unmittelbar der andern mitzutheilen, wodurch er sichtbar wird.

Das Wesentliche dieser Lehren ist längst, von Neuton und Kant, ausgesprochen worden, aber durch den Zusammenhang und die Klarheit dieser Darstellung glaube ich denselben eine Faßlichkeit verliehen zu haben, welche Jedem die Einsicht zugänglich macht, die ich zur Rechtfertigung des Satzes Nr. 18 nöthig erachtete.

Zweite Hälfte.

Die Lehre von der abſtrakten Vorſtellung, oder dem Denken.

Kapitel 5.*)

Vom vernunftloſen Intellekt.

Eine vollkommene Kenntniß des Bewußtſeyns der Thiere müßte möglich ſeyn; ſofern wir es durch bloße Wegnahme gewiſſer Eigenſchaften des unſerigen konſtruiren können. Jedoch greift in daſſelbe andererſeits der Inſtinkt ein, welcher in allen Thieren entwickelter, als im Menſchen iſt, und in einigen bis zum Kunſttriebe geht.

Die Thiere haben Verſtand, ohne Vernunft zu haben, mithin anſchauliche, aber keine abſtrakte Erkenntniß: ſie apprehendiren richtig, faſſen auch den unmittelbaren Kauſalzuſammenhang auf, die oberen Thiere ſelbſt durch mehrere Glieder ſeiner Kette; jedoch denken ſie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die Begriffe, d. h. die abſtrakten Vorſtellungen. Hievon aber iſt die nächſte Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtniſſes, welchem ſelbſt die klügſten Thiere noch unterliegen, und dieſer eben begründet hauptſächlich den Unterſchied zwiſchen ihrem Bewußtſeyn und dem menſchlichen. Die vollkommene Beſonnenheit

---

*) Dieſes Kapitel, mit ſammt dem folgenden, ſteht in Beziehung auf §. 8 und 9 des erſten Bandes.

nämlich beruht auf dem deutlichen Bewußtseyn der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft als solcher und im Zusammenhange mit der Gegenwart. Das hiezu erforderte eigentliche Gedächtniß ist daher eine geordnete, zusammenhängende, denkende Rückerinnerung: eine solche aber ist nur möglich mittelst allgemeiner Begriffe, deren Hülfe sogar das ganz Individuelle bedarf, um in seiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen zu werden. Denn die unübersehbare Menge gleichartiger und ähnlicher Dinge und Begebenheiten, in unserm Lebenslauf, läßt nicht unmittelbar eine anschauliche und individuelle Rückerinnerung jedes Einzelnen zu, als für welche weder die Kräfte der umfassendesten Erinnerungsfähigkeit, noch unsere Zeit ausreichen würde: daher kann dies Alles nur aufbewahrt werden mittelst Subsumtion unter allgemeine Begriffe und daraus entstehende Zurückführung auf verhältnißmäßig wenige Sätze, mittelst welcher wir sodann eine geordnete und genügende Uebersicht unserer Vergangenheit beständig zu Gebote haben. Bloß einzelne Scenen der Vergangenheit können wir uns anschaulich vergegenwärtigen; aber der seitdem verflossenen Zeit und ihres Inhalts sind wir uns bloß in abstracto bewußt, mittelst Begriffen von Dingen und Zahlen, welche nun Tage und Jahre, nebst deren Inhalt, vertreten. Das Erinnerungsvermögen der Thiere hingegen ist, wie ihr gesammter Intellekt, auf das Anschauliche beschränkt und besteht zunächst bloß darin, daß ein wiederkehrender Eindruck sich als bereits dagewesen ankündigt, indem die gegenwärtige Anschauung die Spur einer frühern auffrischt: ihre Erinnerung ist daher stets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den ein Mal zurückgelegten Weg, die schon besuchten Häuser, leicht wieder, und wird durch den Anblick des Tellers, oder den des Stocks, sogleich in die entsprechende Stimmung versetzt. Auf der Benutzung dieses anschauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Thieren überaus starken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung: diese ist daher von der menschlichen Erziehung gerade so verschieden, wie Anschauen von Denken. Auch wir sind, in einzelnen Fällen, wo

das eigentliche Gedächtniß seinen Dienst versagt, auf jene bloß anschauende Rückerinnerung beschränkt, wodurch wir den Unterschied beider aus eigener Erfahrung ermessen können: z. B. beim Anblick einer Person, die uns bekannt vorkommt, ohne daß wir uns erinnern, wann und wo wir sie gesehen haben; desgleichen, wann wir einen Ort betreten, an welchem wir in früher Kindheit, also bei noch unentwickelter Vernunft, gewesen, solches daher ganz vergessen haben, jetzt aber doch den Eindruck des Gegenwärtigen als eines bereits Dagewesenen empfinden. Dieser Art sind alle Erinnerungen der Thiere. Nur kommt noch hinzu, daß, bei den klügsten, dieses bloß anschauende Gedächtniß sich bis zu einem gewissen Grade von Phantasie steigert, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, überall sucht. Auf dieser Phantasie beruhen auch seine Träume. Das Bewußtseyn der Thiere ist demnach eine bloße Succession von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verschwinden als Vergangenheit dasteht; als welches das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseyns ist. Daher eben haben die Thiere auch unendlich weniger zu leiden, als wir, weil sie keine andern Schmerzen kennen, als die, welche die Gegenwart unmittelbar herbeiführt. Die Gegenwart ist aber ausdehnungslos; hingegen Zukunft und Vergangenheit, welche die meisten Ursachen unserer Leiden enthalten, sind weit ausgedehnt, und zu ihrem wirklichen Inhalt kommt noch der bloß mögliche, wodurch dem Wunsch und der Furcht sich ein unabsehbares Feld öffnet: von diesen hingegen ungestört genießen die Thiere jede auch nur erträgliche Gegenwart ruhig und heiter. Sehr beschränkte Menschen mögen ihnen hierin nahe kommen. Ferner können die Leiden, welche rein der Gegenwart angehören, bloß physische seyn. Sogar den Tod empfinden eigentlich die Thiere nicht: erst bei seinem Eintritt könnten sie ihn kennen lernen; aber dann sind sie schon nicht mehr. So ist denn das Leben des Thieres eine fortgesetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Besinnung und geht stets ganz in der Gegenwart auf: selbst der große Haufen der Menschen lebt mit sehr geringer Besinnung. Eine andere Folge der dargelegten Beschaffenheit des Intellekts der Thiere ist der

genaue Zusammenhang ihres Bewußtseyns mit ihrer Umgebung. Zwischen dem Thiere und der Außenwelt steht nichts: zwischen uns und dieser stehen aber immer noch unsere Gedanken über dieselbe, und machen oft uns ihr, oft sie uns unzugänglich. Nur bei Kindern und sehr rohen Menschen wird diese Vormauer bisweilen so dünn, daß um zu wissen, was in ihnen vorgeht, man nur zu sehen braucht, was um sie vorgeht. Daher auch sind die Thiere weder des Vorsatzes, noch der Verstellung fähig: sie haben nichts im Hinterhalt. In dieser Hinsicht verhält sich der Hund zum Menschen, wie ein gläserner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei ihn uns so werth zu machen: denn es gewährt uns ein großes Ergötzen, alle unsere Neigungen und Affekte, die wir so oft verhehlen, in ihm bloß und baar zu Tage gelegt zu sehen. Ueberhaupt spielen die Thiere gleichsam stets mit offen hingelegten Karten: daher sehen wir mit so vielem Vergnügen ihrem Thun und Treiben unter einander zu, sowohl wenn sie der selben, wie wenn sie verschiedenen Species angehören. Ein gewisses Gepräge von Unschuld charakterisirt dasselbe, im Gegensatz des menschlichen Thuns, als welches, durch den Eintritt der Vernunft, und mit ihr der Besonnenheit, der Unschuld der Natur entrückt ist. Dafür aber hat es durchweg das Gepräge der Vorsätzlichkeit, deren Abwesenheit und mithin das Bestimmtwerden durch den augenblicklichen Impuls, den Grundcharakter alles thierischen Thuns ausmacht. Eines eigentlichen Vorsatzes nämlich ist kein Thier fähig: ihn zu fassen und zu befolgen ist das Vorrecht des Menschen, und ein höchst folgenreiches. Zwar kann ein Instinkt, wie der der Zugvögel, oder der der Bienen, ferner auch ein bleibender, anhaltender Wunsch, eine Sehnsucht, wie die des Hundes nach seinem abwesenden Herrn, den Schein des Vorsatzes hervorbringen, ist jedoch mit diesem nicht zu verwechseln. — Alles Dieses nun hat seinen letzten Grund in dem Verhältniß zwischen dem menschlichen und dem thierischen Intellekt, welches sich auch so ausdrücken läßt: die Thiere haben bloß eine unmittelbare Erkenntniß, wir neben dieser auch eine mittelbare; und der Vorzug, den in manchen Dingen, z. B. in der Trigonometrie und Analysis, im Wirken durch Maschinen statt durch Handarbeit u. s. w., das Mittelbare vor dem Unmittelbaren hat, findet auch hier Statt. Diesemnach

wieder kann man ſagen: die Thiere haben bloß einen einfachen Intellekt, wir einen doppelten; nämlich neben dem anſchauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehen oft unabhängig von einander vor ſich: wir ſchauen Eines an und denken an ein Anderes; oft wiederum greifen ſie in einander. Dieſe Bezeichnung der Sache macht die oben erwähnte weſentliche Offenheit und Naivetät der Thiere, im Gegenſatz der menſchlichen Verſteckheit, beſonders begreiflich.

Inzwiſchen iſt das Geſetz Natura non facit saltus auch in Hinſicht auf den Intellekt der Thiere nicht ganz aufgehoben; wenn gleich der Schritt vom thieriſchen zum menſchlichen Intellekt wohl der weiteſte iſt, den die Natur, bei Hervorbringung ihrer Weſen, gethan hat. Eine ſchwache Spur von Reflexion, von Vernunft, von Wortverſtändniß, von Denken, von Vorſatz, von Ueberlegung, giebt ſich in den vorzüglichſten Individuen der oberſten Thiergeſchlechter allerdings bisweilen kund, zu unſerer jedesmaligen Verwunderung. Die auffallendeſten Züge der Art hat der Elephant geliefert, deſſen ſehr entwickelter Intellekt noch durch die Uebung und Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterſtützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Thieren ſtets am meiſten überraſcht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben, die daher in allbekannten Anekdoten aufbewahrt ſind: beſonders gehört dahin die von dem Schneider, an welchem er, wegen eines Nadelſtiches, Rache nahm. Ich will jedoch ein Seitenſtück zu derſelben, weil es den Vorzug hat, durch gerichtliche Unterſuchung beglaubigt zu ſeyn, hier der Vergeſſenheit entreißen. Zu Morpeth, in England, wurde, am 27. Auguſt 1830, eine Coroners inquest gehalten, über den von ſeinem Elephanten getödteten Wärter Baptiſt Bernhard: aus dem Zeugenverhör ergab ſich, daß er zwei Jahre vorher den Elephanten gröblich beleidigt und jetzt dieſer ohne Anlaß, aber bei günſtiger Gelegenheit, ihn plötzlich gepackt und zerſchmettert hatte. (Siehe den Spectator und andere Engliſche Zeitungen jener Tage.) Zur ſpeciellen Kenntniß des Intellekts der Thiere empfehle ich das vortreffliche Buch des Leroy, Sur l'intelligence des animaux, nouv. éd. 1802.

Kapitel 6.

Zur Lehre von der abſtrakten, oder Vernunft-Erkenntniß.

Der äußere Eindruck auf die Sinne, ſammt der Stimmung, die er allein und für ſich in uns hervorruft, verſchwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene Beiden können daher nicht ſelbſt die eigentliche Erfahrung ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unſer Handeln leiten ſoll. Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantaſie aufbewahrt, iſt ſchon ſogleich ſchwächer als er ſelbſt, ſchwächt ſich täglich mehr ab und verliſcht mit der Zeit ganz. Weder jenem augenblicklichen Verſchwinden des Eindrucks, noch dem allmäligen ſeines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit, iſt nur Eines: der Begriff. In ihm alſo muß die belehrende Erfahrung niedergelegt ſeyn, und er allein eignet ſich zum ſichern Lenker unſerer Schritte im Leben. Daher ſagt Seneka mit Recht: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi (ep. 37). Und ich füge hinzu, daß, um im wirklichen Leben den Andern überlegen zu ſeyn, überlegt ſeyn, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerläßliche Bedingung iſt. Ein ſo wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der Begriff iſt, kann offenbar nicht identiſch ſeyn mit dem Wort, dieſem bloßen Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart, oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch iſt der Begriff eine Vorſtellung, deren deutliches Bewußtſeyn und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden iſt: daher benannten die Griechen Wort, Begriff, Verhältniß, Gedanken und Vernunft mit dem Namen des Erſteren: ὁ λογος. Dennoch iſt der Begriff ſowohl von dem Worte, an welches er geknüpft iſt, als auch von den Anſchauungen, aus denen er entſtanden, völlig verſchieden. Er iſt ganz anderer Natur, als dieſe Sinneseindrücke. Jedoch vermag er alle Reſultate der Anſchauung in ſich aufzunehmen, um ſie, auch nach dem längſten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erſt hiedurch entſteht die Erfahrung. Aber nicht das Angeſchaute, noch das dabei Empfundene, bewahrt der Begriff auf, ſondern deſſen Weſentliches, Eſſentielles, in ganz veränderter Geſtalt, und doch als genügenden Stellvertreter Jener. So laſſen

sich die Blumen nicht aufbewahren, aber ihr ätherisches Oel, ihre Essenz, mit gleichem Geruch und gleichen Kräften. Das Handeln, welches richtige Begriffe zur Richtschnur gehabt hat, wird, im Resultat, mit der beabsichtigten Wirklichkeit zusammentreffen. — Den unschätzbaren Werth der Begriffe und folglich der Vernunft kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach und neben einander dasind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniß, wann und wo es auch gewesen seyn mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnißmäßig wenige Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten. — Beim eigenen Nachdenken ist die Abstraktion ein Abwerfen unnützen Gepäckes, zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin- und her zu werfenden Erkenntnisse. Man läßt nämlich dabei das viele Unwesentliche, daher nur Verwirrende, der realen Dinge weg, und operirt mit wenigen, aber wesentlichen, in abstracto gedachten Bestimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen entstehen und daher je allgemeiner, desto leerer sind, beschränkt der Nutzen jenes Verfahrens sich auf die Verarbeitung unserer bereits erworbenen Erkenntnisse, zu der auch das Schließen aus den in ihnen enthaltenen Prämissen gehört. Neue Grundeinsichten hingegen sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu schöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. — Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengesetztem Verhältnisse stehen, also je mehr unter einem Begriff, desto weniger in ihm gedacht wird; so bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom speciellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterm Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der speciellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real: und der allgemeinste Begriff, z. B. das Seyn (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort. Daher auch sind philosophische Systeme, die sich innerhalb solcher sehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe bloßer Wortkram.

Denn da alle Abſtraktion im bloßen Wegdenken beſteht; ſo behält man, je weiter man ſie fortſetzt, deſto weniger übrig. Wenn ich daher ſolche moderne Philoſopheme leſe, die ſich in lauter ſehr weiten Abſtraktis fortbewegen; ſo kann ich bald, trotz aller Aufmerkſamkeit, faſt nichts mehr dabei denken; weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, ſondern mit lauter leeren Hülſen operiren ſoll, welches eine Empfindung giebt, der ähnlich, die beim Verſuch ſehr leichte Körper zu werfen entſteht: die Kraft nämlich und auch die Anſtrengung iſt da; aber es fehlt am Objekt, ſie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung herzuſtellen. Wer dies erfahren will, leſe die Schriften der Schellingianer und, noch beſſer, der Hegelianer. — Einfache Begriffe müßten eigentlich ſolche ſeyn, die unauflösbar wären; demnach ſie nie das Subjekt eines analytiſchen Urtheils ſeyn könnten: dies halte ich für unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch ſeinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beiſpiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, ſind gar nicht mehr Begriffe, ſondern theils bloße Sinnesempfindungen, wie etwan die einer beſtimmten Farbe, theils die a priori uns bewußten Formen der Anſchauung; alſo eigentlich die letzten Elemente der anſchauenden Erkenntniß. Dieſe ſelbſt aber iſt für das Syſtem aller unſerer Gedanken Das, was in der Geognoſie der Granit iſt, der letzte feſte Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. Zur Deutlichkeit eines Begriffes nämlich iſt erfordert, nicht nur, daß man ihn in ſeine Merkmale zerlegen, ſondern auch daß man dieſe, falls auch ſie Abſtrakta ſind, abermals analyſiren könne, und ſo immerfort, bis man zur anſchauenden Erkenntniß herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweiſt, durch deren klare Anſchauung man die letzten Abſtrakta belegt und dadurch dieſen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abſtraktionen, Realität zuſichert. Daher iſt die gewöhnliche Erklärung, der Begriff ſei deutlich, ſobald man ſeine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieſer Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anſchauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilten. Man nehme z. B. den Begriff „Geiſt“ und analyſire ihn in ſeine Merkmale, „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches,

keinen Raum füllendes, unzerstörbares Wesen"; so ist dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieser Begriffe sich nicht durch Anschauungen belegen lassen: denn ein denkendes Wesen ohne Gehirn ist wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. Klar sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe: diese können höchstens deutlich seyn. Darum auch hat man, so absurd es war, „klar und verworren" zu einander gestellt und als synonym gebraucht, als man die anschauende Erkenntniß für eine nur verworrene abstrakte erklärte, weil nämlich diese letztere die allein deutliche wäre. Dies hat zuerst Duns Skotus gethan, aber auch noch Leibnitz hat im Grunde diese Ansicht, als auf welcher seine Identitas indiscernibilium beruht: man sehe Kants Widerlegung derselben, S. 275 der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft".

Die oben berührte enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, also der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unser ganzes Bewußtseyn, mit seiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abstraktion entstandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verschiedene Vorstellungen, haben, in dieser Eigenschaft, ein zwar gewissermaaßen objektives Daseyn, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müssen sie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtseyns treten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisirt und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden: diese ist das Wort. Es ist demnach das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtseyn zu vergegenwärtigen und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objekte bloß allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia sind, und dem an die Zeit gebundenen, sinnlichen und insofern bloß thierischen Bewußtseyn. Nur vermöge dieses Mittels ist uns die willkürliche Reproduktion, also die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe, möglich und disponibel, und erst mittelst dieser die mit denselben vorzunehmenden Operationen, also urtheilen, schließen, vergleichen, beschränken u. s. w. Zwar

indem er in ſeinem Buche De imaginatione, c. 11, Verſtand und Vernunft ſorgfältig unterſcheidet und dieſe für das diskurſive, dem Menſchen eigenthümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnißweiſe der Engel, ja, Gottes verwandte erklärt. — Auch Spinoza charakteriſirt ganz richtig die Vernunft als das Vermögen allgemeine Begriffe zu bilden: Eth. II. prop. 40, schol. 2. — Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Poſſen, welche in den letzten fünfzig Jahren ſämmtliche Philoſophaſter in Deutſchland mit dem Begriffe der Vernunft getrieben haben, indem ſie, mit unverſchämter Dreiſtigkeit, unter dieſem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphyſiſcher, ſogenannter überſinnlicher Erkenntniſſe einſchwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verſtand benannten, den eigentlichen Verſtand aber, als ihnen ſehr fremd, ganz überſahen, und ſeine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuſchrieben.

Wie bei allen Dingen dieſer Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vortheil, jedem Vorzug ſich ſofort auch neue Nachtheile anhängen; ſo führt auch die Vernunft, welche dem Menſchen ſo große Vorzüge vor den Thieren giebt, ihre beſondern Nachtheile mit ſich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Thier nie gerathen kann. Durch ſie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Thier unzugänglich iſt, Macht über ſeinen Willen; nämlich die abſtrakten Motive, die bloßen Gedanken, welche keineswegs ſtets aus der eigenen Erfahrung abgezogen ſind, ſondern oft nur durch Rede und Beiſpiel Anderer, durch Tradition und Schrift, an ihn kommen. Dem Gedanken zugänglich geworden ſteht er ſofort auch dem Irrthum offen. Allein jeder Irrthum muß, früher oder ſpäter, Schaden ſtiften, und deſto größern, je größer er war. Den individuellen Irrthum muß, wer ihn hegt, ein Mal büßen und oft theuer bezahlen: das Selbe wird im Großen von gemeinſamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menſchheit zu verfolgen und auszurotten iſt, und daß es keine privilegirte, oder gar ſanktionirte Irrthümer geben kann. Der Denker ſoll ſie angreifen; wenn auch die Menſchheit, gleich einem Kranken, deſſen Geſchwür der Arzt berührt, laut dabei

anlassen, hat schon eine ganz richtige und sehr ausführliche Auseinandersetzung Burke gegeben, in seiner Inquiry into the Sublime and Beautiful, P. 5, Sect. 4 et 5; allein er zieht daraus den ganz falschen Schluß, daß wir die Worte hören, vernehmen und gebrauchen, ohne irgend eine Vorstellung (idea) damit zu verbinden; während er hätte schließen sollen, daß nicht alle Vorstellungen (ideas) anschauliche Bilder (images) sind, sondern daß gerade die, welche durch Worte bezeichnet werden müssen, bloße Begriffe (abstract notions) und diese, ihrer Natur zufolge, nicht anschaulich sind. — Eben weil Worte bloße Allgemeinbegriffe, welche von den anschaulichen Vorstellungen durchaus verschieden sind, mittheilen, werden z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Zuhörer die selben Begriffe erhalten; allein wenn sie nachher sich den Vorgang veranschaulichen wollen, wird jeder ein anderes Bild davon in seiner Phantasie entwerfen, welches von dem richtigen, das allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächste Grund (zu welchem sich aber noch andere gesellen) warum jede Thatsache durch Weitererzählen nothwendig entstellt wird: nämlich der zweite Erzähler theilt Begriffe mit, die er aus seinem Phantasiebilde abstrahirt hat und aus denen der Dritte sich wieder ein anderes noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umsetzt, und so geht es immer weiter. Wer trocken genug ist, bei den ihm mitgetheilten Begriffen stehen zu bleiben und diese weiter zu geben, wird der treueste Berichterstatter seyn.

Die beste und vernünftigste Auseinandersetzung über Wesen und Natur der Begriffe, die ich irgendwo habe finden können, steht in Thom. Reid's Essays on the powers of human mind, Vol. 2, essay 5, ch. 6. — Dieselbe ist seitdem gemißbilligt worden von Dugald Stewart, in dessen Philosophy of the human mind: über diesen will ich, um kein Papier an ihm zu verschwenden, nur in der Kürze sagen, daß er zu den Vielen gehört hat, die durch Gunst und Freunde einen unverdienten Ruf erlangten; daher ich nur rathen kann, mit den Schreibereien dieses Flachkopfes keine Stunde zu verlieren.

Daß übrigens die Vernunft das Vermögen der abstrakten, der Verstand aber das der anschaulichen Vorstellungen sei, hat bereits der fürstliche Scholastiker Picus de Mirandula eingesehen,

indem er in ſeinem Buche De imaginatione, c. 11, Verſtand und Vernunft ſorgfältig unterſcheidet und dieſe für das diskurſive, dem Menſchen eigenthümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnißweiſe der Engel, ja, Gottes verwandte erklärt. — Auch Spinoza charakteriſirt ganz richtig die Vernunft als das Vermögen allgemeine Begriffe zu bilden: Eth. II. prop. 40, schol. 2. — Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Poſſen, welche in den letzten fünfzig Jahren ſämmtliche Philoſophaſter in Deutſchland mit dem Begriffe der Vernunft getrieben haben, indem ſie, mit unverſchämter Dreiſtigkeit, unter dieſem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphyſiſcher, ſogenannter überſinnlicher Erkenntniſſe einſchwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verſtand benannten, den eigentlichen Verſtand aber, als ihnen ſehr fremd, ganz überſahen, und ſeine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuſchrieben.

Wie bei allen Dingen dieſer Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vortheil, jedem Vorzug ſich ſofort auch neue Nachtheile anhängen; ſo führt auch die Vernunft, welche dem Menſchen ſo große Vorzüge vor den Thieren giebt, ihre beſondern Nachtheile mit ſich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Thier nie gerathen kann. Durch ſie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Thier unzugänglich iſt, Macht über ſeinen Willen; nämlich die abſtrakten Motive, die bloßen Gedanken, welche keineswegs ſtets aus der eigenen Erfahrung abgezogen ſind, ſondern oft nur durch Rede und Beiſpiel Anderer, durch Tradition und Schrift, an ihn kommen. Dem Gedanken zugänglich geworden ſteht er ſofort auch dem Irrthum offen. Allein jeder Irrthum muß, früher oder ſpäter, Schaden ſtiften, und deſto größern, je größer er war. Den individuellen Irrthum muß, wer ihn hegt, ein Mal büßen und oft theuer bezahlen: das Selbe wird im Großen von gemeinſamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menſchheit zu verfolgen und auszurotten iſt, und daß es keine privilegirte, oder gar ſanktionirte Irrthümer geben kann. Der Denker ſoll ſie angreifen; wenn auch die Menſchheit, gleich einem Kranken, deſſen Geſchwür der Arzt berührt, laut dabei

aufſchrie. — Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren: denn ſeine Motive liegen allein in der anſchaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja, nur das Wirkliche Raum findet; hingegen in die abſtrakten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Erſinnliche, mithin auch das Falſche, das Unmögliche, das Abſurde, das Unſinnige. Da nun Vernunft Allen, Urtheilskraft Wenigen zu Theil geworden; ſo iſt die Folge, daß der Menſch dem Wahne offen ſteht, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben iſt, die man ihm einredet, und die, als Motive ſeines Wollens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörteſten Extravaganzen, wie auch zu den ſeiner thieriſchen Natur widerſtrebendeſten Handlungen bewegen können. Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntniß und Urtheil Hand in Hand gehen, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere ſind fähig ſie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung: ſie wird bewerkſtelligt durch Beiſpiel, Gewohnheit und ſehr frühzeitiges, feſtes Einprägen gewiſſer Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verſtand und Urtheilskraft dawären, das Werk zu ſtören. So werden Gedanken eingeimpft, die nachher ſo feſt und durch keine Belehrung zu erſchüttern haften, als wären ſie angeboren, wofür ſie auch oft, ſelbſt von Philoſophen, angeſehen worden ſind. Auf dieſem Wege kann man, mit gleicher Mühe, den Menſchen das Richtige und Vernünftige, oder auch das Abſurdeſte einprägen, z. B. ſie gewöhnen, ſich dieſem oder jenem Götzen nur von heiligem Schauer durchdrungen zu nähern und beim Nennen ſeines Namens nicht nur mit dem Leibe, ſondern auch mit dem ganzen Gemüthe ſich in den Staub zu werfen; an Worte, an Namen, an die Vertheidigung der abentheuerlichſten Grillen, willig ihr Eigenthum und Leben zu ſetzen; die größte Ehre und die tiefſte Schande beliebig an Dieſes oder an Jenes zu knüpfen und danach Jeden mit inniger Ueberzeugung hoch zu ſchätzen, oder zu verachten; aller animaliſchen Nahrung zu entſagen, wie in Hinduſtan, oder die dem lebenden Thiere herausgeſchnittenen, noch warmen und zuckenden Stücke zu verzehren, wie in Abyſſinien; Menſchen zu freſſen, wie in Neuſeeland, oder ihre Kinder dem Moloch zu opfern; ſich ſelbſt zu kaſtriren, ſich willig in den Scheiterhaufen des Verſtorbenen

zu ſtürzen, — mit Einem Worte, was man will. Daher die Kreuzzüge, die Ausſchweifungen fanatiſcher Sekten, daher Chiliaſten und Flagellanten, Ketzerverfolgungen, Autos da Fe, und was immer das lange Regiſter menſchlicher Verkehrtheiten noch ſonſt darbietet. Damit man nicht denke, daß nur finſtere Jahrhunderte ſolche Beiſpiele liefern, füge ich ein Paar neuere hinzu. Im Jahre 1818 zogen aus dem Würtembergiſchen 7000 Chiliaſten in die Nähe des Ararat; weil das, beſonders durch Jung-Stilling angekündigte, neue Reich Gottes daſelbſt anbrechen ſollte*). Gall erzählt, daß zu ſeiner Zeit eine Mutter ihr Kind getödtet und gebraten habe, um mit deſſen Fett die Rheumatismen ihres Mannes zu kuriren **). Die tragiſche Seite des Irrthums und Vorurtheils liegt im Praktiſchen, die komiſche iſt dem Theoretiſchen vorbehalten: hätte man z. B. nur erſt drei Menſchen feſt überredet, daß die Sonne nicht die Urſache des Tageslichts ſei; ſo dürfte man hoffen, es bald als die allgemeine Ueberzeugung gelten zu ſehen. Einen widerlichen, geiſtloſen Charlatan und beiſpielloſen Unſinnſchmierer, Hegel, konnte man, in Deutſchland, als den größten Philoſophen aller Zeiten ausſchreien, und viele Tauſende haben es, zwanzig Jahre lang, ſteif und feſt geglaubt, ſogar außer Deutſchland die Däniſche Akademie, welche für ſeinen Ruhm gegen mich aufgetreten iſt und ihn als einen summus philosophus hat geltend machen wollen. (Siehe hierüber die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik".) — Dies alſo ſind die Nachtheile, welche, wegen der Seltenheit der Urtheilskraft, an das Daſeyn der Vernunft geknüpft ſind. Zu ihnen kommt nun noch die Möglichkeit des Wahnſinns: Thiere werden nicht wahnſinnig; wiewohl die Fleiſchfreſſer der Wuth, die Grasfreſſer einer Art Raſerei ausgeſetzt ſind.

---

*) Allgem Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1839, erſtes Heft, S. 182.
**) Gall et Spurzheim, Des dispositions innées, 1811, p. 253.

Kapitel 7*).

Vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß.

Da nun, wie gezeigt worden, die Begriffe ihren Stoff von der anschauenden Erkenntniß entlehnen, und daher das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen ruht; so müssen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelstufen, zurückgehen können auf die Anschauungen, aus denen er unmittelbar selbst, oder aus denen die Begriffe, deren Abstraktion er wieder ist, abgezogen worden: d. h. wir müssen ihn mit Anschauungen, die zu den Abstraktionen im Verhältniß des Beispiels stehen, belegen können. Diese Anschauungen also liefern den realen Gehalt alles unsers Denkens, und überall, wo sie fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern bloße Worte im Kopfe gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettelbank, die, wenn sie solide seyn soll, Kontanten in Kassa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen, zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. — In diesem Sinne könnten die Anschauungen recht passend primäre, die Begriffe hingegen sekundäre Vorstellungen benannt werden: nicht ganz so treffend nannten die Scholastiker, auf Anlaß des Aristoteles (Metaph. VI, 11; XI, 1) die realen Dinge substantias primas, und die Begriffe substantias secundas. — Bücher theilen nur sekundäre Vorstellungen mit. Bloße Begriffe von einer Sache, ohne Anschauung, geben eine bloß allgemeine Kenntniß derselben. Ein durchaus gründliches Verständniß von Dingen und deren Verhältnissen hat man nur, sofern man fähig ist, sie in lauter deutlichen Anschauungen, ohne Hülfe der Worte, sich vorstellig zu machen. Worte durch Worte erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen, worin das meiste Philosophiren besteht, ist im Grunde ein spielendes Hin- und Herschieben der Begriffssphären; um zu sehen, welche in die andere geht und welche nicht. Im glücklichsten Fall wird man dadurch zu Schlüssen gelangen: aber auch Schlüsse geben keine

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 12 des ersten Bandes.

durchaus neue Erkenntniß, ſondern zeigen uns nur, was Alles in der ſchon vorhandenen lag und was davon etwan auf den jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anſchauen, die Dinge ſelbſt zu uns reden laſſen, neue Verhältniſſe derſelben auffaſſen, dann aber dies Alles in Begriffe abſetzen und niederlegen, um es ſicher zu beſitzen: das giebt neue Erkenntniſſe. Allein, während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen ſo ziemlich Jeder die Fähigkeit hat, iſt Begriff mit Anſchauungen zu vergleichen eine Gabe der Auserwählten: ſie bedingt, je nach dem Grade der Vollkommenheit, Witz, Urtheilskraft, Scharfſinn, Genie. Bei jener erſten Fähigkeit hingegen kommt nie viel mehr heraus, als etwan vernünftige Betrachtungen. — Der innerſte Kern jeder ächten und wirklichen Erkenntniß iſt eine Anſchauung; auch iſt jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer ſolchen. Alles Urdenken geſchieht in Bildern: darum iſt die Phantaſie ein ſo nothwendiges Werkzeug deſſelben, und werden phantaſieloſe Köpfe nie etwas Großes leiſten, — es ſei denn in der Mathematik. — Hingegen bloß abſtrakte Gedanken, die keinen anſchaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität. Selbſt Schrift und Rede, ſei ſie Lehre oder Gedicht, hat zum letzten Zweck, den Leſer zu derſelben anſchaulichen Erkenntniß hinzuleiten, von welcher der Verfaſſer ausging: hat ſie den nicht, ſo iſt ſie eben ſchlecht. Eben darum iſt Betrachtung und Beobachtung jedes Wirklichen, ſobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, belehrender als alles Leſen und Hören. Denn ſogar iſt, wenn wir auf den Grund gehen, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimniß der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto, und ſo wie das Gold im Erze ſteckt: es kommt darauf an, es herauszuziehen. Aus einem Buche hingegen erhält man, im beſten Fall, die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht.

Bei den meiſten Büchern, von den eigentlich ſchlechten ganz abgeſehen, hat, wenn ſie nicht durchaus empiriſchen Inhalts ſind, der Verfaſſer zwar gedacht, aber nicht geſchaut: er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition geſchrieben; und dies eben iſt es, was ſie mittelmäßig und langweilig macht. Denn was Jener gedacht hat, hätte der Leſer, bei einiger Bemühung, allenfalls auch denken können: es ſind nämlich eben vernünftige Ge-

danken, nähere Auseinanderſetzungen des im Thema implicite Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntniß in die Welt: dieſe wird nur im Augenblick der Anſchauung, der unmittelbaren Auffaſſung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt. Wo daher, im Gegentheil, dem Denken eines Autors ein Schauen zum Grunde lag; da iſt es, als ſchriebe er aus einem Lande, wo der Leſer nicht auch ſchon geweſen iſt; da iſt Alles friſch und neu: denn es iſt aus der Urquelle aller Erkenntniß unmittelbar geſchöpft. Ich will den hier berührten Unterſchied durch ein ganz leichtes und einfaches Beiſpiel erläutern. Jeder gewöhnliche Schriftſteller wird leicht das tiefſinnige Hinſtarren, oder das verſteinernde Erſtaunen, dadurch ſchildern, das er ſagt: „Er ſtand wie eine Bildſäule"; aber Cervantes ſagt: „wie eine bekleidete Bildſäule: denn der Wind bewegte ſeine Kleider." (D. Quix., B. 6, Kap. 19.) Solchermaaßen haben alle große Köpfe ſtets in Gegenwart der Anſchauung gedacht und den Blick unverwandt auf ſie geheftet, bei ihrem Denken. Man erkennt dies, unter Anderm, daran, daß auch die heterogenſten unter ihnen doch im Einzelnen ſo oft übereinſtimmen und wieder zuſammentreffen; weil ſie eben Alle von derſelben Sache reden, die ſie ſämmtlich vor Augen hatten: die Welt, die anſchauliche Wirklichkeit: ja, gewiſſermaaßen ſagen ſie ſogar alle das Selbe, und die Andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen, und der Sache ſtets genau Angepaßten des Ausdrucks, weil ihn die Anſchauung eingegeben hat, an dem Naiven der Ausſagen, an der Neuheit der Bilder, und dem Schlagenden der Gleichniſſe, welches Alles, ohne Ausnahme, die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen ſtets abgeht; weshalb dieſen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote ſtehen und ſie nie ſich erlauben dürfen, naiv zu ſeyn, bei Strafe ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen: ſtatt deſſen ſind ſie preziös. Darum ſagte Büffon: le style est l'homme même. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben ſie einige traditionelle, ja konventionelle, alſo in abstracto überkommene Geſinnungen, Leidenſchaften, noble Sentiments u. dgl., die ſie den Helden ihrer Dichtungen unterlegen, welche hiedurch zu einer bloßen Perſonifikation jener Geſinnungen werden, alſo gewiſſermaaßen ſelbſt ſchon Abſtrakta und daher fade

und langweilig sind. Wenn sie philosophiren, haben sie einige weite abstrakte Begriffe überkommen, mit denen sie, als gelte es algebraische Gleichungen, hin und her werfen, und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehen: höchstens sieht man, daß sie Alle das Selbe gelesen haben. Ein solches Hin- und Herwerfen mit abstrakten Begriffen, nach Art der algebraischen Gleichungen, welches man heut zu Tage Dialektik nennt, liefert aber nicht, wie die wirkliche Algebra, sichere Resultate; weil hier der durch das Wort vertretene Begriff keine fest und genau bestimmte Größe ist, wie die durch den Buchstaben der Algebra bezeichnete, sondern ein Schwankendes, Vieldeutiges, der Ausdehnung und Zusammenziehung Fähiges. Genau genommen hat alles Denken, d. h. Kombiniren abstrakter Begriffe, höchstens Erinnerungen aus dem früher Angeschauten zum Stoff, und auch noch indirekt, sofern nämlich Dieses die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen ist allein das Anschauen, das neue frische Percipiren selbst. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniß aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewußtseyn gegenwärtig seyn, vielmehr nur eine sehr kleine Anzahl derselben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anschauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Wesentliche aller Dinge überhaupt virtualiter enthalten und repräsentirt ist, aufgefaßt wird, erfüllt, mit ihrer ganzen Macht, das Bewußtseyn in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit: sie verhalten sich zu einander wie der Text des alten Klassikers zu seinem Kommentar. Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anschauung. Aber leider läßt diese sich weder festhalten, noch mittheilen: allenfalls lassen sich die objektiven Bedingungen dazu, durch die bildenden Künste und schon viel mittelbarer durch die Poesie, gereinigt und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber sie beruht eben so sehr auf subjektiven Bedingungen, die nicht Jedem und Keinem jederzeit zu Gebote stehen, ja die, in den höhern Graden der Vollkommenheit, nur die Begünstigung Weniger sind. Unbedingt mittheilbar ist nur die schlechteste Erkenntniß, die abstrakte, die sekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntniß. Wenn Anschauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine der

Mühe lohnende Mittheilung: so aber muß am Ende Jeder in seiner Haut bleiben und in seiner Hirnschaale, und Keiner kann dem Andern helfen. Den Begriff aus der Anschauung zu bereichern, sind Poesie und Philosophie unablässig bemüht. — Inzwischen sind die wesentlichen Zwecke des Menschen praktisch; für diese aber ist es hinreichend, daß das anschaulich Aufgefaßte Spuren in ihm hinterläßt, vermöge deren er es, beim nächsten ähnlichen Fall, wiedererkennt: so wird er weltklug. Daher kann der Weltmann, in der Regel, seine gesammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, sondern bloß üben: er faßt jedes Vorkommende richtig auf und beschließt, was demselben gemäß ist. — Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrsamkeit nicht das Genie ersetzt, sind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinsamer Grund ist, daß das Abstrakte nie das Anschauliche ersetzen kann. Bücher ersetzen darum die Erfahrung nicht, weil Begriffe stets allgemein bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde ist, nicht herab gelangen: hiezu kommt, daß alle Begriffe eben aus dem Einzelnen und Anschaulichen der Erfahrung abstrahirt sind, daher man dieses schon kennen gelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mittheilen, gehörig zu verstehen. Gelehrsamkeit ersetzt das Genie nicht, weil auch sie bloß Begriffe liefert, die geniale Erkenntniß aber in der Auffassung der (Platonischen) Ideen der Dinge besteht, daher wesentlich intuitiv ist. Beim ersten Phänomen fehlt demnach die objektive Bedingung zur anschauenden Erkenntniß; beim zweiten die subjektive: jene läßt sich erlangen; diese nicht.

Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntniß, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Resultate fremder oder eigener Forschung im Kopfe fertig herumtrüge: sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt. Diese ist so höchst verschieden, daß dadurch der Weise in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andere Welt sieht, als der Stumpfkopf. Daß die Werke des Genies die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt,

die es ſieht und der es ſeine Ausſagen entnimmt, ſo viel klärer, gleichſam tiefer herausgearbeitet iſt, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die ſelben Gegenſtände enthält, aber zu jener ſich verhält, wie ein Chineſiſches Bild, ohne Schatten und Perſpektive, zum vollendeten Oelgemälde. Der Stoff iſt in allen Köpfen der ſelbe; aber in der Vollkommenheit der Form, die er in jedem annimmt, liegt der Unterſchied, auf welchem die ſo vielfache Abſtufung der Intelligenzen zuletzt beruht: dieſer iſt alſo ſchon in der Wurzel, in der anſchauenden Auffaſſung, vorhanden und entſteht nicht erſt im Abſtrakten. Daher eben zeigt die urſprüngliche geiſtige Ueberlegenheit ſich ſo leicht bei jedem Anlaß, und wird augenblicklich den Andern fühlbar und verhaßt.

Im Praktiſchen vermag die intuitive Erkenntniß des Verſtandes unſer Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abſtrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtniſſes kann. Hieraus entſpringt der Vorzug der intuitiven Erkenntniß für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung geſtatten, alſo für den täglichen Verkehr, in welchem eben deshalb die Weiber excelliren. Nur wer das Weſen der Menſchen, wie ſie in der Regel ſind, intuitiv erkannt hat und eben ſo die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird dieſen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verſtehen. Ein Anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des Gracian auswendig wiſſen; dies wird ihn nicht vor Balourdiſen und Mißgriffen ſchützen, wenn jene intuitive Erkenntniß ihm abgeht. Denn alle abſtrakte Erkenntniß giebt zuvörderſt bloß allgemeine Grundſätze und Regeln; aber der einzelne Fall iſt faſt nie genau nach der Regel zugeſchnitten: ſodann ſoll dieſe nun erſt das Gedächtniß zu rechter Zeit vergegenwärtigen; was ſelten pünktlich geſchieht: dann ſoll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor gebildet und endlich die Konkluſion gezogen werden. Ehe das Alles geſchehen, wird die Gelegenheit uns meiſtens ſchon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben, und dann dienen jene trefflichen Grundſätze und Regeln höchſtens, uns hinterher die Größe des begangenen Fehlers ermeſſen zu laſſen. Freilich wird hieraus, mittelſt Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langſam erwachſen; weshalb, in Verbindung mit dieſen, die Regeln in abstracto allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die intuitive

Erkenntniß, welche ſtets nur das Einzelne auffaßt, ſteht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung iſt für ſie Eins, und dieſem folgt das Handeln auf den Fuß. Hieraus erklärt ſich, warum, im wirklichen Leben, der Gelehrte, deſſen Vorzug im Reichthum abſtrakter Erkenntniſſe liegt, ſo ſehr zurückſteht gegen den Weltmann, deſſen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniß beſteht, die ihm urſprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. Immer zeigt ſich zwiſchen beiden Erkenntnißweiſen das Verhältniß des Papiergeldes zum baaren: wie jedoch für manche Fälle und Angelegenheiten jenes dieſem vorzuziehen iſt; ſo giebt es auch Dinge und Lagen, für welche die abſtrakte Erkenntniß brauchbarer iſt, als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff iſt, der, bei einer Angelegenheit, unſer Thun leitet; ſo hat er den Vorzug, ein Mal gefaßt, unveränderlich zu ſeyn; daher wir, unter ſeiner Leitung, mit vollkommener Sicherheit und Feſtigkeit zu Werke gehen. Allein dieſe Sicherheit, die der Begriff auf der ſubjektiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objektiven Seite ihn begleitende Unſicherheit: nämlich der ganze Begriff kann falſch und grundlos ſeyn, oder auch das zu behandelnde Objekt nicht unter ihn gehören, indem es gar nicht, oder doch nicht ganz, ſeiner Art wäre. Werden wir nun, im einzelnen Fall, ſo etwas plötzlich inne; ſo ſind wir aus der Faſſung gebracht: werden wir es nicht inne; ſo lehrt es der Erfolg. Daher ſagt Vauvenargue: Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion. — Iſt es hingegen unmittelbar die Anſchauung der zu behandelnden Objekte und ihrer Verhältniſſe, die unſer Thun leitet; ſo ſchwanken wir leicht bei jedem Schritt: denn die Anſchauung iſt durchweg modifikabel, iſt zweideutig, hat unerſchöpfliche Einzelnheiten in ſich, und zeigt viele Seiten nach einander: wir handeln daher ohne volle Zuverſicht. Allein die ſubjektive Unſicherheit wird durch die objektive Sicherheit kompenſirt: denn hier ſteht kein Begriff zwiſchen dem Objekt und uns, wir verlieren dieſes nicht aus dem Auge: wenn wir daher nur richtig ſehen, was wir vor uns haben und was wir thun; ſo werden wir das Rechte treffen. — Vollkommen ſicher iſt demnach unſer Thun nur dann, wann es von einem Begriffe geleitet wird, deſſen richtiger Grund, Vollſtändig-

keit und Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall völlig gewiß iſt. Das Handeln nach Begriffen kann in Pedanterie, das nach dem anſchaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit übergehen.

Die Anſchauung iſt nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, ſondern ſie ſelbſt iſt die Erkenntniß κατ' ἐξοχην, iſt allein die unbedingt wahre, die ächte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntniß: denn ſie allein ertheilt eigentliche Einſicht, ſie allein wird vom Menſchen wirklich aſſimilirt, geht in ſein Weſen über und kann mit vollem Grunde ſein heißen; während die Begriffe ihm bloß ankleben. Im vierten Buche ſehen wir ſogar die Tugend eigentlich von der anſchauenden Erkenntniß ausgehen: denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch dieſe hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unſerer eigenen Natur geſchehen, ſind eigentliche Symptome unſers wahren und unveränderlichen Charakters; nicht ſo die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen ſind, und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. Aber auch die Weisheit, die wahre Lebensanſicht, der richtige Blick und das treffende Urtheil, gehen hervor aus der Art, wie der Menſch die anſchauliche Welt auffaßt, nicht aber aus ſeinem bloßen Wiſſen, d. h. nicht aus abſtrakten Begriffen. Wie der Fonds oder Grundgehalt jeder Wiſſenſchaft nicht in den Beweiſen, noch in dem Bewieſenen beſteht, ſondern in dem Unbewieſenen, auf welches die Beweiſe ſich ſtützen und welches zuletzt nur anſchaulich erfaßt wird; ſo beſteht auch der Fonds der eigentlichen Weisheit und der wirklichen Einſicht jedes Menſchen nicht in den Begriffen und dem Wiſſen in abstracto, ſondern in dem Angeſchauten und dem Grade der Schärfe, Richtigkeit und Tiefe, mit dem er es aufgefaßt hat. Wer hierin excellirt, erkennt die (Platoniſchen) Ideen der Welt und des Lebens: jeder Fall, den er geſehen, repräſentirt ihm unzählige; er faßt immer mehr jedes Weſen ſeiner wahren Natur nach auf, und ſein Thun, wie ſein Urtheil, entſpricht ſeiner Einſicht. Allmälig nimmt auch ſein Antlitz den Ausdruck des richtigen Blickes, der wahren Vernünftigkeit und, wenn es weit kommt, der Weisheit an. Denn die Ueberlegenheit in der anſchauenden Erkenntniß iſt es allein, die ihren Stämpel auch den Geſichtszügen auf-

drückt; während die in der abſtrakten dies nicht vermag. Dem Geſagten gemäß finden wir unter allen Ständen Menſchen von intellektueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrſamkeit. Denn natürlicher Verſtand kann faſt jeden Grad von Bildung erſetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verſtand. Der Gelehrte hat vor Solchen allerdings einen Reichthum von Fällen und Thatſachen (hiſtoriſche Kenntniß) und Kauſalbeſtimmungen (Naturlehre), Alles in wohlgeordnetem, überſehbarem Zuſammenhange, voraus: aber damit hat er doch noch nicht die richtigere und tiefere Einſicht in das eigentlich Weſentliche aller jener Fälle, Thatſachen und Kauſalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichthums zu entrathen: mit Vielem hält man Haus, mit Wenig kommt man aus. Ihn lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tauſend Fälle, die er *kennt*, aber nicht eigentlich *verſteht*: denn das wenige Wiſſen jenes Ungelehrten iſt *lebendig*; indem jede ihm bekannte Thatſache durch richtige und wohlgefaßte Anſchauung belegt iſt, wodurch dieſelbe ihm tauſend ähnliche vertritt. Hingegen iſt das viele Wiſſen der gewöhnlichen Gelehrten *todt*; weil es, wenn auch nicht, wie oft der Fall iſt, aus bloßen Worten, doch aus lauter abſtrakten Erkenntniſſen beſteht: dieſe aber erhalten ihren Werth allein durch die *anſchauliche* Erkenntniß des Individuums, auf die ſie ſich beziehen, und die zuletzt die ſämmtlichen Begriffe realiſiren muß. Iſt nun dieſe ſehr dürftig; ſo iſt ein ſolcher Kopf beſchaffen, wie eine Bank, deren Aſſignationen den baaren Fonds zehnfach überſteigen, wodurch ſie zuletzt bankrott wird. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffaſſung der anſchaulichen Welt den Stämpel der Einſicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Geſicht manches Gelehrten von ſeinen vielen Studien keine anderen Spuren, als die der Erſchöpfung und Abnutzung, durch übermäßige, erzwungene Anſtrengung des Gedächtniſſes zu widernatürlicher Anhäufung todter Begriffe: dabei ſieht ein ſolcher oft ſo einfältig, albern und ſchaafmäßig darein, daß man glauben muß, die übermäßige Anſtrengung der dem Abſtrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntnißkraft bewirke direkte Schwächung der unmittelbaren und anſchauenden, und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und mehr geblendet. Allerdings muß das fort-

während Einſtrömen fremder Gedanken die eigenen hemmen und erſticken, ja, auf die Länge, die Denkkraft lähmen, wenn ſie nicht den hohen Grad von Elaſticität hat, welcher jenem unnatürlichen Strom zu widerſtehen vermag. Daher verdirbt das unaufhörliche Leſen und Studiren geradezu den Kopf; zudem auch dadurch, daß das Syſtem unſerer eigenen Gedanken und Erkenntniſſe ſeine Ganzheit und ſtetigen Zuſammenhang einbüßt, wenn wir dieſen ſo oft willkürlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verſcheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor, wie was Shakeſpeare an den Touriſten ſeiner Zeit tadelt, daß ſie ihr eigen Land verkaufen, um Anderer ihres zu ſehen. Jedoch iſt die Leſewuth der meiſten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müſſen ſie welche leſen, wie die lebloſen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbſtdenker den lebendigen gleichen, die ſich von ſelbſt bewegen. Es iſt ſogar gefährlich, früher über einen Gegenſtand zu leſen, als man ſelbſt darüber nachgedacht hat. Denn da ſchleicht ſich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Anſicht und Behandlung deſſelben in den Kopf, und zwar um ſo mehr, als Trägheit und Apathie anrathen, ſich die Mühe des Denkens zu erſparen und das fertige Gedachte anzunehmen und gelten zu laſſen. Dies niſtet ſich jetzt ein, und fortan nehmen die Gedanken darüber, gleich den in Gräben geleiteten Bächen, ſtets den gewohnten Weg: einen eigenen, neuen zu finden, iſt dann doppelt ſchwer. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß ſie vermeinen, gleich anderen Leuten, ihre Zeit zwiſchen Genuß und Arbeit theilen zu müſſen. Nun halten ſie das Leſen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfreſſen ſich alſo daran, bis zur Unverdaulichkeit. Da ſpielt nun nicht mehr bloß das Leſen dem Denken das Prävenire, ſondern nimmt deſſen Stelle ganz ein: denn ſie denken an die Sachen auch gerade nur ſo lange, wie ſie darüber leſen, alſo mit einem fremden Kopf, nicht mit dem eigenen. Iſt aber das Buch weggelegt, ſo nehmen ganz andere Dinge ihr Intereſſe viel lebhafter in Anſpruch, nämlich perſönliche Angelegenheiten, ſodann Schauſpiel, Kartenſpiel,

Kegelſpiel, Tagesbegebenheiten und Geklatſch. Der denkende Kopf iſt es dadurch, daß ſolche Dinge kein Intereſſe für ihn haben, wohl aber ſeine Probleme, denen er daher überall nachhängt, von ſelbſt und ohne Buch: dies Intereſſe ſich zu geben, wenn man es nicht hat, iſt unmöglich. Daran liegt's. Und daran liegt es auch, daß Jene immer nur von Dem reden, was ſie geleſen, er hingegen von Dem, was er gedacht hat, und daß ſie ſind, wie Pope ſagt:

For ever reading, never to be read. *)

Der Geiſt iſt ſeiner Natur nach ein Freier, kein Fröhnling: nur was er von ſelbſt und gern thut, geräth. Hingegen erzwungene Anſtrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachſen iſt, oder wann er müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend und invita Minerva, ſtumpft das Gehirn ſo ab, wie Leſen im Mondſchein die Augen. Ganz beſonders thut dies auch die Anſtrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren: ich glaube, daß das Erlernen der Lateiniſchen und Griechiſchen Grammatik vom ſechsten bis zum zwölften Jahre den Grund legt zur nachherigen Stumpfheit der meiſten Gelehrten. Allerdings bedarf der Geiſt der Nahrung, des Stoffes von außen. Aber wie nicht Alles was wir eſſen dem Organismus ſofort einverleibt wird, ſondern nur ſofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich aſſimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr eſſen als man aſſimiliren kann, unnütz, ja ſchädlich iſt; gerade ſo verhält es ſich mit dem was wir leſen: nur ſofern es Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unſere Einſicht und eigentliches Wiſſen. Daher ſagte ſchon Herakleitos πολυμαθια νουν ου διδασκει (multiscitia non dat intellectum): mir aber ſcheint die Gelehrſamkeit mit einem ſchweren Harniſch zu vergleichen, als welcher allerdings den ſtarken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Laſt iſt, unter der er vollends zuſammenſinkt. —

Die in unſerm dritten Buch ausgeführte Darſtellung der Erkenntniß der (Platoniſchen) Ideen, als der höchſten dem Menſchen erreichbaren und zugleich als einer durchaus anſchauenden, iſt uns ein Beleg dazu, daß nicht im abſtrakten Wiſſen, ſondern

*) Beſtändig leſend, um nie geleſen zu werden.

in der richtigen und tiefen anſchaulichen Auffaſſung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher können auch Weiſe in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geſchlechter: Gelehrſamkeit hingegen iſt relativ: die Gelehrten der Vorzeit ſind meiſtens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachſicht.

Dem aber, der ſtudirt, um Einſicht zu erlangen, ſind die Bücher und Studien bloß Sproſſen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntniß ſteigt: ſobald eine Sproſſe ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er ſie liegen. Die Vielen hingegen, welche ſtudiren, um ihr Gedächtniß zu füllen, benutzen nicht die Sproſſen der Leiter zum Steigen, ſondern nehmen ſie ab und laden ſie ſich auf, um ſie mitzunehmen, ſich freuend an der zunehmenden Schwere der Laſt. Sie bleiben ewig unten, da ſie Das tragen, was ſie hätte tragen ſollen.

Auf der hier auseinandergeſetzten Wahrheit, daß der Kern aller Erkenntniß die anſchauende Auffaſſung iſt, beruht auch die richtige und tiefe Bemerkung des Helvetius, daß die wirklich eigenthümlichen und originellen Grundanſichten, deren ein begabtes Individuum fähig iſt, und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannichfaltige Benutzung alle ſeine, wenn auch viel ſpäter geſchaffenen Werke ſind, nur bis zum fünfunddreißigſten, ſpäteſtens vierzigſten Lebensjahre in ihm entſtehen, ja, eigentlich die Folge der in früheſter Jugend gemachten Kombinationen ſind. Denn ſie ſind eben nicht bloße Verkettungen abſtrakter Begriffe, ſondern die ihm eigene, intuitive Auffaſſung der objektiven Welt und des Weſens der Dinge. Daß nun dieſe bis zu dem angegebenen Alter ihr Werk vollendet haben muß, beruht theils darauf, daß ſchon bis dahin die Ektypen aller (Platoniſchen) Ideen ſich ihm dargeſtellt haben, daher ſpäter keine mehr mit der Stärke des erſten Eindrucks auftreten kann; theils iſt eben zu dieſer Quinteſſenz aller Erkenntniß, zu dieſen Abdrücken avant la lettre der Auffaſſung, die höchſte Energie der Gehirnthätigkeit erfordert, welche bedingt iſt durch die Friſche und Biegſamkeit ſeiner Faſern und durch die Heftigkeit, mit der das arterielle Blut zum Gehirn ſtrömt: dieſe aber iſt am ſtärkſten nur ſo lange das arterielle Syſtem über das venöſe ein entſchiedenes Uebergewicht hat, welches ſchon mit den erſten dreißiger Jahren

abnimmt, bis endlich nach dem zweiundvierzigſten Jahre das venöſe Syſtem das Uebergewicht erhält; wie dies Cabanis vortrefflich und belehrend auseinandergeſetzt hat. Daher ſind die zwanziger und die erſten dreißiger Jahre für den Intellekt was der Mai für die Bäume iſt: nur jetzt ſetzen ſich die Blüthen an, deren Entwickelung alle ſpäteren Früchte ſind. Die anſchauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fonds aller folgenden Gedanken des Individuums gegründet. Dieſes kann durch Nachdenken das Aufgefaßte ſich verdeutlichen, es kann noch viele Kenntniſſe erwerben, als Nahrung der ein Mal angeſetzten Frucht, es kann ſeine Anſichten erweitern, ſeine Begriffe und Urtheile berichtigen, durch endloſe Kombinationen erſt recht Herr des erworbenen Stoffes werden, ja, ſeine beſten Werke wird es meiſtens viel ſpäter produciren, wie die größte Wärme erſt dann anfängt, wann die Tage ſchon abnehmen: aber neue Urerkenntniſſe, aus der allein lebendigen Quelle der Anſchauung, hat es nicht mehr zu hoffen. Im Gefühl hievon bricht Byron in die wunderſchöne Klage aus:

No more — no more — Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas not in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower. *)

Durch alles Bisherige hoffe ich die wichtige Wahrheit in helles Licht geſtellt zu haben, daß alle abſtrakte Erkenntniß, wie ſie aus der anſchaulichen entſprungen iſt, auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf dieſe hat, alſo dadurch, daß ihre Be-

*) Nicht mehr, — nicht mehr, — o nimmermehr auf mich
Kann, gleich dem Thau, des Herzens Friſche fallen,
Die aus den holden Dingen, die wir ſehn,
Gefühle auszieht, neu und wonnevoll:
Die Bruſt bewahrt ſie, wie die Zell' den Honig.
Denkſt du, der Honig ſei der Dinge Werk?
Ach nein, nicht ſie, nur deine eig'ne Kraft
Kann ſelbſt der Blume Süßigkeit verdoppeln.

griffe, oder deren Theilvorſtellungen, durch Anſchauungen zu realiſiren, d. h. zu belegen ſind; imgleichen, daß auf die Qualität dieſer Anſchauungen das Meiſte ankommt. Begriffe und Abſtraktionen, die nicht zuletzt auf Anſchauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Begriffe haben ihren großen Nutzen dadurch, daß mittelſt ihrer der urſprüngliche Stoff der Erkenntniß leichter zu handhaben, zu überſehen und zu ordnen iſt: aber ſo vielfältige, logiſche und dialektiſche Operationen mit ihnen auch möglich ſind; ſo wird aus dieſen doch nie eine ganz urſprüngliche und neue Erkenntniß hervorgehen, d. h. eine ſolche, deren Stoff nicht ſchon in der Anſchauung läge, oder auch aus dem Selbſtbewußtſeyn geſchöpft wäre. Dies iſt der wahre Sinn der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Lehre nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu: es iſt ebenfalls der Sinn der Locke'ſchen Philoſophie, welche dadurch, daß ſie die Frage nach dem Urſprung unſerer Erkenntniſſe endlich ein Mal ernſtlich zur Sprache brachte, für immer Epoche in der Philoſophie macht. Es iſt, in der Hauptſache, auch was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Auch ſie nämlich will, daß man nicht bei den Begriffen ſtehen bleibe, ſondern auf den Urſprung derſelben zurückgehe, alſo auf die Anſchauung; nur noch mit dem wahren und wichtigen Zuſatz, daß was von der Anſchauung ſelbſt gilt, ſich auch auf die ſubjektiven Bedingungen derſelben erſtreckt, alſo auf die Formen, welche im anſchauenden und denkenden Gehirn, als ſeine natürlichen Funktionen, prädisponirt liegen; obgleich dieſe wenigſtens virtualiter der wirklichen Sinnesanſchauung vorhergängig, d. h. a priori ſind, alſo nicht von dieſer abhängen, ſondern dieſe von ihnen: denn auch dieſe Formen haben ja keinen andern Zweck, noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregungen der Sinnesnerven die empiriſche Anſchauung hervorzubringen; wie aus dem Stoffe dieſer, andere Formen nachmals Gedanken in abstracto zu bilden beſtimmt ſind. Die Kritik der reinen Vernunft verhält ſich daher zur Locke'ſchen Philoſophie wie die Analyſis des Unendlichen zur Elementargeometrie; iſt jedoch durchaus als Fortſetzung der Locke'ſchen Philoſophie zu betrachten. — Der gegebene Stoff jeder Philoſophie iſt demnach kein anderer, als das empiriſche Bewußtſeyn, welches in das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt (Selbſtbewußt-

ſeyn) und in das Bewußtſeyn anderer Dinge (äußere Anſchauung) zerfällt. Denn dies allein iſt das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philoſophie, die, ſtatt hievon auszugehen, beliebig gewählte abſtrakte Begriffe, wie z. B. Abſolutum, abſolute Subſtanz, Gott, Unendliches, Endliches, abſolute Identität, Seyn, Weſen u. ſ. w. u. ſ. w. zum Ausgangspunkt nimmt, ſchwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen. Dennoch haben Philoſophen zu allen Zeiten es mit dergleichen verſucht; daher ſogar Kant bisweilen, nach hergebrachter Weiſe und mehr aus Gewohnheit, als aus Konſequenz, die Philoſophie als eine Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen definirt. Eine ſolche aber würde eigentlich unternehmen, aus bloßen Theilvorſtellungen (denn das ſind die Abſtraktionen) herauszubringen, was in den vollſtändigen Vorſtellungen (den Anſchauungen), daraus jene, durch Weglaſſen, abgezogen ſind, nicht zu finden iſt. Die Möglichkeit der Schlüſſe verleitet hiezu, weil hier die Zuſammenfügung der Urtheile ein neues Reſultat giebt; wiewohl mehr ſcheinbar als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt, was in den gegebenen Urtheilen ſchon lag; da ja die Konkluſion nicht mehr enthalten kann, als die Prämiſſen. Begriffe ſind freilich das Material der Philoſophie, aber nur ſo, wie der Marmor das Material des Bildhauers iſt: ſie ſoll nicht aus ihnen, ſondern in ſie arbeiten; d. h. ihre Reſultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen ausgehen. Wer ein recht grelles Beiſpiel eines ſolchen verkehrten Ausgehens von bloßen Begriffen haben will, betrachte die Institutio theologica des Proklos, um ſich das Nichtige jener ganzen Methode zu verdeutlichen. Da werden Abſtrakta, wie ἓν, πληθος, αγαθον, παραγον και παραγομενον, αυταρκες, αιτιον, κρειττον, κινητον, ακινητον, κινουμενον (unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum) u. ſ. w. aufgerafft, aber die Anſchauungen, denen allein ſie ihren Urſprung und allen Gehalt verdanken, ignorirt und darüber vornehm weggeſehen: dann wird aus jenen Begriffen eine Theologie konſtruirt, wobei das Ziel, der θεος, verdeckt gehalten, alſo ſcheinbar ganz unbefangen verfahren wird, als wüßte nicht, ſchon beim erſten Blatt, der Leſer, ſo gut wie der Autor, wo das Alles hinausſoll. Ein Bruchſtück davon habe ich bereits

oben angeführt. Wirklich iſt dies Produkt des Proklos ganz beſonders geeignet, deutlich zu machen, wie ganz untauglich und illuſoriſch dergleichen Kombinationen abſtrakter Begriffe ſind, in-dem ſich daraus machen läßt, was Einer will, zumal wenn er noch dazu die Vieldeutigkeit mancher Worte benutzt, wie z. B. φαιτον. Bei perſönlicher Gegenwart eines ſolchen Begriffs-architekten brauchte man nur naiv zu fragen, wo denn alle die Dinge ſeien, von denen er ſo Vieles zu berichten hat, und wo-her er die Geſetze, aus denen er ſeine ſie betreffenden Folgerun-gen zieht, kenne? Da würde er denn bald genöthigt ſeyn, auf die empiriſche Anſchauung zu verweiſen, in der ja allein die reale Welt ſich darſtellt, aus welcher jene Begriffe geſchöpft ſind. Als-dann hätte man nur noch zu fragen, warum er nicht ganz ehr-lich von der gegebenen Anſchauung einer ſolchen Welt ausgienge, wo er bei jenem Schritt ſeine Behauptungen durch ſie belegen konnte, ſtatt mit Begriffen zu operiren, die doch allein aus ihr abgezogen ſind und daher weiter keine Gültigkeit haben können, als die, welche ſie ihnen ertheilt. Aber freilich, das iſt eben ſein Kunſtſtück, daß er durch ſolche Begriffe, in denen, vermöge der Abſtraktion, als getrennt gedacht wird was unzertrennlich, und als vereint was unvereinbar iſt, weit über die Anſchauung, die ihnen den Urſprung gab und damit über die Gränzen ihrer An-wendbarkeit hinausgeht zu einer ganz andern Welt, als die iſt, welche den Bauſtoff hergab, aber eben deshalb zu einer Welt von Hirngeſpinnſten. Ich habe hier den Proklos angeführt, weil eben bei ihm dies Verfahren, durch die unbefangene Dreiſtig-keit, mit der es durchgeführt iſt, beſonders deutlich wird: aber auch beim Plato findet man einige, wenn gleich minder grelle Beiſpiele der Art, und überhaupt liefert die philoſophiſche Litte-ratur aller Zeiten eine Menge dergleichen. Die der unſerigen iſt reich daran: man betrachte z. B. die Schriften der Schelling'-ſchen Schule und ſehe die Konſtruktionen, welche aufgebaut wer-den aus Abſtraktis wie Endliches, Unendliches, — Seyn, Nicht-ſeyn, Andersſeyn, — Thätigkeit, Hemmung, Produkt, — Be-ſtimmen, Beſtimmtwerden, Beſtimmtheit, — Gränze, Begrän-zen, Begränztſeyn, — Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, — Identität, Diverſität, Indifferenz, — Denken, Seyn, Weſen u. ſ. f. Nicht nur gilt von Konſtruktionen aus ſolchem Material

alles oben Geſagte; ſondern, weil durch dergleichen weite Abſtrakta unendlich Vieles gedacht wird, kann in ihnen nur äußerſt wenig gedacht werden: es ſind leere Hülſen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philoſophirens erſtaunlich gering und ärmlich, woraus jene unſägliche und marternde Langweiligkeit entſteht, die allen ſolchen Schriften eigen iſt. Wollte ich nun gar an den Mißbrauch erinnern, den Hegel und ſeine Geſellen mit dergleichen weiten und leeren Abſtraktis getrieben haben; ſo müßte ich beſorgen, daß dem Leſer übel würde und mir auch: denn die allerekelhafteſte Langweiligkeit ſchwebt über dem hohlen Wortkram dieſer widerlichen Philoſophaſter.

Daß ebenfalls in der praktiſchen Philoſophie aus bloßen abſtrakten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert wird, iſt wohl das Einzige, was zu lernen iſt aus den moraliſchen Abhandlungen des Theologen Schleiermacher, mit deren Vorleſung derſelbe, in einer Reihe von Jahren, die Berliner Akademie gelangweilt hat, und die jetzt kürzlich zuſammengedruckt erſchienen ſind. Da werden zum Ausgangspunkt lauter abſtrakte Begriffe genommen, wie Pflicht, Tugend, höchſtes Gut, Sittengeſetz u. dgl., ohne weitere Einführung, als daß ſie eben in den Moralſyſtemen vorzukommen pflegen, und werden nun behandelt als gegebene Realitäten. Ueber dieſelben wird dann gar ſpitzfindig hin und her geredet, hingegen gar nie auf den Urſprung jener Begriffe, auf die Sache ſelbſt losgegangen, auf das wirkliche Menſchenleben, auf welches doch allein jene Begriffe ſich beziehen, aus dem ſie geſchöpft ſeyn ſollen, und mit dem es die Moral eigentlich zu thun hat. Gerade deshalb ſind dieſe Diatriben eben ſo unfruchtbar und nutzlos, wie ſie langweilig ſind; womit viel geſagt iſt. Leute, wie dieſen nur gar zu gern philoſophirenden Theologen, findet man zu allen Zeiten, berühmt, während ſie leben, nachher bald vergeſſen. Ich rathe hingegen lieber Die zu leſen, welchen es umgekehrt ergangen: denn die Zeit iſt kurz und koſtbar.

Wenn nun, allem hier Geſagten zufolge, weite, abſtrakte, zumal aber durch keine Anſchauung zu realiſirende Begriffe nie die Erkenntnißquelle, der Ausgangspunkt, oder der eigentliche Stoff des Philoſophirens ſeyn dürfen; ſo können doch bisweilen einzelne Reſultate deſſelben ſo ausfallen, daß ſie ſich bloß in abstracto denken, nicht aber durch irgend eine Anſchauung belegen

lassen. Erkenntnisse dieser Art werden freilich auch nur halbe Erkenntnisse seyn: sie zeigen gleichsam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt. Daher soll man auch nur im äußersten Fall und wo man an den Gränzen der unsern Fähigkeiten möglichen Erkenntniß angelangt ist, sich mit dergleichen Begriffen begnügen. Ein Beispiel der Art wäre etwan der Begriff eines Seyns außer der Zeit; desgleichen der Satz: die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod ist keine Fortdauer desselben. Bei Begriffen dieser Art wankt gleichsam der feste Boden, der unser sämmtliches Erkennen trägt: das Anschauliche. Daher darf zwar bisweilen und im Nothfall das Philosophiren in solche Erkenntnisse auslaufen, nie aber mit ihnen anheben.

Das oben gerügte Operiren mit weiten Abstraktis, unter gänzlichem Verlassen der anschaulichen Erkenntniß, aus der sie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Kontrole derselben ist, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatischen Philosophirens. Eine Wissenschaft aus der bloßen Vergleichung von Begriffen, also aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann sicher seyn, wenn alle ihre Sätze synthetische a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall ist: denn nur solche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgend einen empirischen Stoff; so muß man diesen stets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu kontroliren. Denn alle irgendwie aus der Erfahrung geschöpften Wahrheiten sind nie unbedingt gewiß, haben daher nur eine approximative Allgemeingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt. Kette ich nun dergleichen Sätze, vermöge des Ineinandergreifens ihrer Begriffssphären, an einander; so wird leicht ein Begriff den andern gerade da treffen, wo die Ausnahme liegt: ist aber dies im Verlauf einer langen Schlußkette auch nur ein einziges Mal geschehen; so ist das ganze Gebäude von seinem Fundament losgerissen und schwebt in der Luft. Sage ich z. B. „die Wiederkäuer sind ohne vordere Schneidezähne", und wende dies und was daraus folgt auf die Kameele an; so wird Alles falsch: denn es gilt nur von den gehörnten Wiederkäuern. — Hieher gehört gerade was Kant das Vernünfteln nennt und so oft tadelt: denn dies besteht eben in einem Subsumiren von

Begriffen unter Begriffe, ohne Rückſicht auf den Urſprung derſelben, und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausſchließlichkeit einer ſolchen Subſumtion, wodurch man dann, auf längerm oder kürzerm Umwege, zu faſt jedem beliebigen Reſultat, das man ſich als Ziel vorgeſteckt hatte, gelangen kann; daher dieſes Vernünfteln vom eigentlichen Sophiſticiren nur dem Grade nach verſchieden iſt. Nun aber iſt, im Theoretiſchen, Sophiſticiren eben das, was im Praktiſchen Schikaniren iſt. Dennoch hat ſelbſt Plato ſich ſehr häufig jenes Vernünfteln erlaubt: Proklos hat, wie ſchon erwähnt, dieſen Fehler ſeines Vorbildes, nach Weiſe aller Nachahmer, viel weiter getrieben. Dionyſius Areopagita, De divinis nominibus, iſt ebenfalls ſtark damit behaftet. Aber auch ſchon in den Fragmenten des Eleaten Meliſſos finden wir deutliche Beiſpiele von ſolchem Vernünfteln (beſonders §§. 2—5 in Brandis Comment. Eleat.): ſein Verfahren mit den Begriffen, die nie die Realität, aus der ſie ihren Inhalt haben, berühren, ſondern, in der Atmoſphäre abſtrakter Allgemeinheit ſchwebend, darüber hinwegfahren, gleicht zum Schein gegebenen Schlägen, die nie treffen. Ein rechtes Muſter von ſolchem Vernünfteln iſt ferner des Philoſophen Salluſtius Büchelchen De Diis et mundo, beſonders c. c. 7, 12 et 17. Aber ein eigentliches Kabinetſtück von philoſophiſchem Vernünfteln, übergehend in entſchiedenes Sophiſticiren, iſt folgendes Räſonnement des Platonikers Maximus Tyrius, welches ich, da es kurz iſt, herſetzen will. „Jede Ungerechtigkeit iſt die Entreißung eines Guts: es giebt kein anderes Gut, als die Tugend: die Tugend aber iſt nicht zu entreißen: alſo iſt es nicht möglich, daß der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Böſen. Nun bleibt übrig, daß entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten werden kann, oder daß ſolche der Böſe von dem Böſen erleide. Allein der Böſe beſitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein ſolches iſt: alſo kann ihm keines genommen werden. Alſo kann auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Alſo iſt die Ungerechtigkeit eine unmögliche Sache.“ — Das Original, durch Wiederholungen weniger koucis, lautet ſo: Αδικια εστι αφαιρεσις αγαθου· το δε αγαθον τι αν ειη αλλο η αρετη; — ἡ δε αρετη αναφαιρετον. Ουκ αδικησεται τοινυν ὁ την αρετην εχων, η ουκ εστιν αδικια αφαιρεσις αγαθου· ουδεν γαρ αγαθον αφαιρετον, ουδ'

αποβλητον, ουδ' ελαττον, ουδε ληιστον. Ειεν ουν, ουδ' αδικειται ὁ χρηστος, ουδ' ὑπο του μοχθηρου· αναφαιρετος γαρ. Λειπεται τοινυν η μηδενα αδικεισθαι καθαπαξ, η τον μοχθηρον ὑπο του ὁμοιου· αλλα τῳ μοχθηρῳ ουδενος μετεστιν αγαθου· ἡ δε αδικια την αγαθου αφαιρεσις· ὁ δε μη εχων ὁ,τι αφαιρεσθῃ, ουδε εις ὁ,τι αδικησθῃ, εχει (Sermo 2). Auch ein modernes Beiſpiel von ſolchen Beweiſen aus abſtrakten Begriffen, wodurch ein offenbar abſurder Satz als Wahrheit aufgeſtellt wird, will ich noch hinzufügen und nehme es aus den Werken eines großen Mannes, des Jordanus Brunus. In ſeinem Buche Del Infinito, universo e mondi (S. 87 der Ausgabe von A. Wagner) läßt er einen Ariſtoteliker (mit Benutzung und Uebertreibung der Stelle I, 5 De coelo des Ariſtoteles) beweiſen, daß jenſeit der Welt kein Raum ſeyn könne. Die Welt nämlich ſei eingeſchloſſen von der achten Sphäre des Ariſtoteles; jenſeit dieſer aber könne kein Raum mehr ſeyn. Denn: gäbe es jenſeit derſelben noch einen Körper; ſo wäre dieſer entweder einfach oder zuſammengeſetzt. Nun wird aus lauter erbetenen Principien ſophiſtiſch bewieſen, daß kein einfacher Körper daſelbſt ſeyn könne; aber auch kein zuſammengeſetzter: denn dieſer müßte aus einfachen beſtehen. Alſo iſt daſelbſt überhaupt kein Körper: — dann aber auch kein Raum. Denn der Raum wird definirt als „das, worin Körper ſeyn können": nun iſt aber eben bewieſen, daß daſelbſt keine Körper ſeyn können. Alſo iſt auch kein Raum da. Dies Letztere iſt der Hauptſtreich dieſes Beweiſes aus abſtrakten Begriffen. Im Grunde beruht er darauf, daß der Satz „wo kein Raum iſt, können keine Körper ſeyn" als ein allgemein verneinender genommen und demnach simpliciter konvertirt wird: „wo keine Körper ſeyn können, da iſt kein Raum". Aber jener Satz iſt, genau betrachtet, ein allgemein bejahender, nämlich dieſer: „alles Raumloſe iſt körperlos": er darf alſo nicht simpliciter konvertirt werden. Jedoch läßt nicht jeder Beweis aus abſtrakten Begriffen, mit einem Ergebniß, welches der Anſchauung offenbar widerſtreitet (wie hier die Endlichkeit des Raumes), ſich auf ſo einen logiſchen Fehler zurückführen. Denn das Sophiſtiſche liegt nicht immer in der Form, ſondern oft in der Materie, in den Prämiſſen und in der Unbeſtimmtheit der Begriffe und ihres Umfangs. Hiezu finden ſich zahlreiche Belege

bei Spinoza, deſſen Methode es ja iſt, aus Begriffen zu beweiſen; man ſehe z. B. die erbärmlichen Sophismen, in ſeiner Ethica, P. IV, prop. 29—31, mittelſt der Vieldeutigkeit der ſchwankenden Begriffe convenire und commune habere. Doch verhindert Dergleichen nicht, daß den Neo-Spinoziſten unſerer Tage Alles, was er geſagt hat, als ein Evangelium gilt. Beſonders ſind unter ihnen die Hegelianer, deren es wirklich noch einige giebt, beluſtigend, durch ihre traditionelle Ehrfurcht vor ſeinem Satz omnis determinatio est negatio, bei welchem ſie, dem ſcharlataniſchen Geiſte der Schule gemäß, ein Geſicht machen, als ob er die Welt aus den Angeln zu heben vermöchte; während man keinen Hund damit aus dem Ofen locken kann; indem auch der Einfältigſte von ſelbſt begreift, daß wenn ich, durch Beſtimmungen, etwas abgränze, ich eben dadurch das jenſeit der Gränze Liegende ausſchließe und alſo verneine.

Alſo an allen Vernünfteleien obiger Art wird recht ſichtbar, welche Abwege jener Algebra mit bloßen Begriffen, die keine Anſchauung kontrolirt, offen ſtehen, und daß mithin für unſern Intellekt die Anſchauung das iſt, was für unſern Leib der feſte Boden, auf welchem er ſteht: verlaſſen wir jene, ſo iſt Alles instabilis tellus, innabilis unda. Man wird dem Belehrenden dieſer Auseinanderſetzungen und Beiſpiele die Ausführlichkeit derſelben zu Gute halten. Ich habe dadurch den großen, bisher zu wenig beachteten Unterſchied, ja, Gegenſatz zwiſchen dem anſchauenden und dem abſtrakten oder reflektirten Erkennen, deſſen Feſtſtellung ein Grundzug meiner Philoſophie iſt, hervorheben und belegen wollen; da viele Phänomene unſers geiſtigen Lebens nur aus ihm erklärlich ſind. Das verbindende Mittelglied zwiſchen jenen beiden ſo verſchiedenen Erkenntnißweiſen bildet, wie ich §. 14 des erſten Bandes dargethan habe, die Urtheilskraft. Zwar iſt dieſe auch auf dem Gebiete des bloß abſtrakten Erkennens thätig, wo ſie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher iſt jedes Urtheil, im logiſchen Sinn dieſes Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren ſubſumirt wird. Jedoch iſt dieſe Thätigkeit der Urtheilskraft, wo ſie bloß Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo ſie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anſchaulichen, zum weſentlich Allgemeinen, dem

Begriff, macht. Da nämlich dort, durch Analyse der Begriffe in ihre wesentlichen Prädikate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logischem Wege muß entschieden werden können, wozu die Jedem einwohnende bloße Vernunft hinreicht; so ist die Urtheilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Processes thätig, indem der mit ihr Begabte schnell übersieht, was Andere erst durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Thätigkeit im engern Sinn aber tritt allerdings erst da ein, wo das anschaulich Erkannte, also das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abstrakte Erkennen übertragen, unter genau entsprechende Begriffe subsumirt und so in das reflektirte Wissen abgesetzt werden soll. Daher ist es dieses Vermögen, welches die festen Grundlagen aller Wissenschaften, als welche stets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden bestehen, aufzustellen hat. Hier in den Grundurtheilen liegt daher auch die Schwierigkeit derselben, nicht in den Schlüssen daraus. Schließen ist leicht, urtheilen schwer. Falsche Schlüsse sind eine Seltenheit, falsche Urtheile stets an der Tagesordnung. Nicht weniger hat die Urtheilskraft im praktischen Leben, bei allen Grundbeschlüssen und Hauptentscheidungen, den Ausschlag zu geben; wie denn der richterliche Ausspruch, in der Hauptsache, ihr Werk ist. Bei ihrer Thätigkeit muß, — auf ähnliche Art, wie das Brennglas die Sonnenstrahlen in einen engen Fokus zusammenzieht, — der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, so eng zusammenbringen, daß er sie mit Einem Blick erfaßt, welchen er nun richtig fixirt und dann mit Besonnenheit das Ergebniß sich deutlich macht. Zudem beruht die große Schwierigkeit des Urtheils in den meisten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehen haben, welcher Weg stets unsicher ist; ja, ich habe nachgewiesen, daß hier die Quelle alles Irrthums liegt. Dennoch ist in allen empirischen Wissenschaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, dieser Weg meistens der einzige vorhandene. Das Experiment ist schon ein Versuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen: daher ist es entscheidend und bringt wenigstens den Irrthum zu Tage; vorausgesetzt, daß es richtig gewählt und redlich angestellt sei, nicht aber wie die Newtonischen Experimente in der Farbenlehre: aber auch das Experiment muß wieder beurtheilt werden. Die vollkommene Sicher-

heit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. Dies verleiht ihnen den Charakter rein objektiver Wissenschaften, d. h. solcher, über deren Wahrheiten Alle, welche dieselben verstehen, auch übereinstimmend urtheilen müssen; welches um so auffallender ist, als gerade sie auf den subjektiven Formen des Intellekts beruhen, während die empirischen Wissenschaften allein es mit dem handgreiflich Objektiven zu thun haben.

Aeußerungen der Urtheilskraft sind auch Witz und Scharfsinn: in jenem ist sie reflektirend, in diesem subsumirend thätig. Bei den meisten Menschen ist die Urtheilskraft bloß nominell vorhanden: es ist eine Art Ironie, daß man sie den normalen Geisteskräften beizählt, statt sie allein den monstris per excessum zuzuschreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urtheil; eben weil sie aus Erfahrung wissen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurtheil und Nachurtheil ein; wodurch sie in einem Zustand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden, aus welcher unter vielen Hunderten kaum Einer losgesprochen wird. Eingeständlich ist sie freilich nicht; da sie sogar vor sich selber zum Schein urtheilen, dabei jedoch stets nach der Meinung Anderer schielen, welche ihr heimlicher Richtpunkt bleibt. Während Jeder sich schämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehen, haben sie Alle keine anderen, als geborgte Meinungen, die sie begierig aufraffen, wo sie ihrer habhaft werden, und dann, sie für eigen ausgebend, damit herumstolziren. Andere borgen sie wieder von ihnen und machen es damit eben so. Dies erklärt die schnelle und weite Verbreitung der Irrthümer, wie auch den Ruhm des Schlechten: denn die Meinungsverleiher von Profession, also Journalisten u. dgl., geben in der Regel nur falsche Waare aus, wie die Ausleiher der Maskenanzüge nur falsche Juwelen.

Kapitel 8.*)

Zur Theorie des Lächerlichen.

Auf dem in den vorhergegangenen Kapiteln erläuterten, von mir so nachdrücklich hervorgehobenen Gegensatz zwischen anschaulichen und abstrakten Vorstellungen beruht auch meine Theorie des Lächerlichen; weshalb das zu ihrer Erläuterung noch Beizubringende seine Stelle hier findet, obgleich es, der Ordnung des Textes nach, erst weiter unten folgen müßte.

Das Problem des überall identischen Ursprungs und damit der eigentlichen Bedeutung des Lachens wurde schon von Cicero erkannt, aber auch sofort als unlösbar aufgegeben. (De orat., II, 58.) Der älteste mir bekannte Versuch einer psychologischen Erklärung des Lachens findet sich in Hutchesons Introduction into moral philosophy Bk. 1, ch. 1. §. 14. — Eine etwas spätere anonyme Schrift, Traité des causes physiques et morales du rire, 1768, ist als Ventilation des Gegenstandes nicht ohne Verdienst. Die Meinungen der von Home bis zu Kant sich an einer Erklärung jenes der menschlichen Natur eigenthümlichen Phänomens versuchenden Philosophen hat Platner zusammengestellt, in seiner Anthropologie, §. 894. — Kants und Jean Pauls Theorien des Lächerlichen sind bekannt. Ihre Unrichtigkeit nachzuweisen halte ich für überflüssig; da Jeder, welcher gegebene Fälle des Lächerlichen auf sie zurückzuführen versucht, bei den allermeisten die Ueberzeugung von ihrer Unzulänglichkeit sofort erhalten wird.

Meiner im ersten Bande ausgeführten Erklärung zufolge ist der Ursprung des Lächerlichen allemal die paradoxe und daher unerwartete Subsumtion eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, und bezeichnet demgemäß das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwischen einem solchen Begriff und dem durch denselben gedachten realen Gegenstand, also zwischen dem Abstrakten und dem Anschaulichen. Je größer und unerwarteter, in der

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 13 des ersten Bandes.

Auffaſſung des Lachenden, dieſe Inkongruenz iſt, deſto heftiger wird ſein Lachen ausfallen. Demnach muß bei Allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweiſen ſeyn ein Begriff und ein Einzelnes, alſo ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff ſich ſubſumiren, mithin durch ihn ſich denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, ſondern ſich von Allem, was ſonſt durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterſcheidet. Wenn, wie zumal bei Witzworten oft der Fall iſt, ſtatt eines ſolchen anſchaulichen Realen, ein dem höhern oder Gattungsbegriff untergeordneter Artbegriff auftritt; ſo wird er doch das Lachen erſt dadurch erregen, daß die Phantaſie ihn realiſirt, d. h. ihn durch einen anſchaulichen Repräſentanten vertreten läßt, und ſo der Konflikt zwiſchen dem Gedachten und dem Angeſchauten Statt findet. Ja, man kann, wenn man die Sache recht explicite erkennen will, jedes Lächerliche zurückführen auf einen Schluß in der erſten Figur, mit einer unbeſtrittenen major und einer unerwarteten, gewiſſermaaßen nur durch Schikane geltend gemachten minor; in Folge welcher Verbindung die Konkluſion die Eigenſchaft des Lächerlichen an ſich hat.

Ich habe, im erſten Bande, für überflüſſig gehalten, dieſe Theorie an Beiſpielen zu erläutern; da Jeder dies, durch ein wenig Nachdenken über ihm erinnerliche Fälle des Lächerlichen, leicht ſelbſt leiſten kann. Um jedoch auch der Geiſtesträgheit derjenigen Leſer, die durchaus im paſſiven Zuſtand verharren wollen, zu Hülfe zu kommen, will ich mich hier dazu bequemen. Sogar will ich, in dieſer dritten Auflage, die Beiſpiele vermehren und anhäufen; damit es unbeſtritten ſei, daß hier, nach ſo vielen fruchtloſen, früheren Verſuchen, die wahre Theorie des Lächerlichen gegeben und das ſchon vom Cicero aufgeſtellte, aber auch aufgegebene Problem definitiv gelöſt ſei. —

Wenn wir bedenken, daß zu einem Winkel zwei auf einander treffende Linien erfordert ſind, welche, wenn verlängert, einander ſchneiden, die Tangente hingegen den Kreis nur an einem Punkte ſtreift, an dieſem Punkte aber eigentlich mit ihm parallel geht, und wir demgemäß die abſtrakte Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines Winkels zwiſchen Kreislinie und Tangente gegenwärtig haben; nun aber doch auf dem Papier ein ſolcher Winkel

uns augenſcheinlich vorliegt; ſo wird dieſes uns leicht ein Lächeln abnöthigen. Das Lächerliche in dieſem Fall iſt zwar äußerſt ſchwach: hingegen tritt gerade in ihm der Urſprung deſſelben aus der Inkongruenz des Gedachten zum Angeſchauten ungemein deutlich hervor. — Je nachdem wir, beim Auffinden einer ſolchen Inkongruenz, vom Realen, d. i. Anſchaulichen, zum Begriff, oder aber umgekehrt vom Begriff zum Realen übergehen, iſt das dadurch entſtehende Lächerliche entweder ein Witzwort, oder aber eine Ungereimtheit, im höhern Grade, zumal im Praktiſchen, eine Narrheit; wie im Text auseinandergeſetzt worden. Um nun Beiſpiele des erſten Falles, alſo des Witzes, zu betrachten, wollen wir zunächſt die allbekannte Anekdote nehmen vom Gaskogner, über den der König lachte, als er ihn bei ſtrenger Winterkälte in leichter Sommerkleidung ſah, und der darauf zum König ſagte: „Hätten Ew. Maj. angezogen, was ich angezogen habe; ſo würden Sie es ſehr warm finden", — und auf die Frage, was er angezogen habe: „meine ganze Garderobe". — Unter dieſem letztern Begriff iſt nämlich, ſo gut wie die unüberſehbare Garderobe eines Königs, auch das einzige Sommerröckchen eines armen Teufels zu denken, deſſen Anblick auf ſeinem frierenden Leibe ſich jedoch dem Begriff ſehr inkongruent zeigt. — Das Publikum eines Theaters in Paris verlangte einſt, daß die Marſeillaiſe geſpielt werde, und gerieth, als dies nicht geſchah, in großes Schreien und Toben; ſo daß endlich ein Polizeikommiſſarius in Uniform auf die Bühne trat und erklärte, es ſei nicht erlaubt, daß im Theater etwas Anderes vorkomme, als was auf dem Zettel ſtehe. Da rief eine Stimme: Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche? welcher Einfall das einſtimmigſte Gelächter erregte. Denn hier iſt die Subſumtion des Heterogenen unmittelbar deutlich und ungezwungen. — Das Epigramm:

„Bav iſt der treue Hirt, von dem die Bibel ſprach:
Wenn ſeine Heerde ſchläft, bleibt er allein noch wach",

ſubſumirt unter den Begriff eines bei der ſchlafenden Heerde wachenden Hirten, den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeſchläfert hat und nun ungehört allein fortbelfert. — Analog iſt die Grabſchrift eines Arztes: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erſchlagenen liegen um ihn her": — es ſubſumirt unter den dem Helden ehrenvollen Begriff des „von Getödteten

umringt Liegens" den Arzt, der das Leben erhalten soll. — Sehr häufig besteht das Witzwort in einem einzigen Ausdruck, durch den eben nur der Begriff angegeben wird, unter welchen der vorliegende Fall subsumirt werden kann, welcher jedoch Allem, was sonst darunter gedacht wird, sehr heterogen ist. So im Romeo, wenn der lebhafte, aber soeben tödtlich verwundete Merkutio seinen Freunden, die ihn Morgen zu besuchen versprechen, antwortet: „Ja, kommt nur, ihr werdet einen stillen Mann an mir finden", unter welchen Begriff hier der Todte subsumirt wird: im Englischen kommt aber noch das Wortspiel hinzu, daß a grave man zugleich den ernsthaften, und den Mann des Grabes bedeutet. — Dieser Art ist auch die bekannte Anekdote vom Schauspieler Unzelmann: nachdem auf dem Berliner Theater alles Improvisiren streng untersagt worden war, hatte er zu Pferde auf der Bühne zu erscheinen, wobei, als er gerade auf dem Proscenio war, das Pferd Mist fallen ließ, wodurch das Publikum schon zum Lachen bewogen wurde, jedoch sehr viel mehr, als Unzelmann zum Pferde sagte: „Was machst denn du? weißt du nicht, daß uns das Improvisiren verboten ist?" Hier ist die Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeineren Begriff sehr deutlich, aber das Witzwort überaus treffend und die dadurch erlangte Wirkung des Lächerlichen äußerst stark. — Hieher gehört ferner eine Zeitungsnachricht vom März 1851 aus Hall: „Die jüdische Gaunerbande, deren wir erwähnt haben, wurde wieder bei uns, unter obligater Begleitung, eingeliefert." Diese Subsumtion einer Polizeieskorte unter einen musikalischen Ausdruck ist sehr glücklich; wiewohl sich schon dem bloßen Wortspiel nähernd. — Hingegen ist es ganz der hier in Rede stehenden Art, wenn Saphir, in einem Federkrieg gegen den Schauspieler Angeli, diesen bezeichnet als „den an Geist und Körper gleich großen Angeli" — wo, vermöge der stadtbekannten winzigen Statur des Schauspielers, unter den Begriff „groß" das ungemein Kleine sich anschaulich stellt: — so auch, wenn derselbe Saphir die Arien einer neuen Oper „gute alte Bekannte" nennt, also unter einen Begriff, der in andern Fällen zur Empfehlung dient, gerade die tadelhafte Eigenschaft bringt: — eben so, wenn man von einer Dame, auf deren Gunst Geschenke Einfluß hätten, sagen wollte, sie wisse das utile dulci zu vereinigen;

wodurch man unter den Begriff der Regel, welche vom Horaz in ästhetischer Hinsicht empfohlen wird, das moralisch Gemeine bringt: — eben so, wenn man, um ein Bordell anzudeuten, es etwan bezeichnete als einen „bescheidenen Wohnsitz stiller Freuden". — Die gute Gesellschaft, welche um vollkommen fade zu sehn, alle entschiedenen Aeußerungen und daher alle starken Ausdrücke verbannt hat, pflegt, um skandalöse, oder irgendwie anstößige Dinge zu bezeichnen, sich dadurch zu helfen, daß sie solche, zur Milderung, mittelst allgemeiner Begriffe ausdrückt: hiedurch aber wird diesen auch das ihnen mehr oder minder Heterogene subsumirt, wodurch eben, in entsprechendem Grade, die Wirkung des Lächerlichen entsteht. Dahin also gehört das Obige utile dulci: desgleichen: „er hat auf dem Ball Unannehmlichkeiten gehabt", — wenn er geprügelt und herausgeschmissen worden; oder „er hat des Guten etwas zu viel gethan", — wenn er betrunken ist; wie auch „die Frau soll schwache Augenblicke haben", — wenn sie ihrem Mann Hörner aufsetzt; u. s. w. Ebenfalls gehören dahin die Aequivoken, nämlich Begriffe, welche an und für sich nichts Unanständiges enthalten, unter die jedoch das Vorliegende gebracht auf eine unanständige Vorstellung leitet. Sie sind in der Gesellschaft sehr häufig. Aber ein vollkommenes Muster der durchgeführten und großartigen Aequivoke ist die unvergleichliche Grabschrift auf den Justice of peace von Shenstone, als welche, in ihrem hochtrabenden Lapidarstil, von edeln und erhabenen Dingen zu reden scheint, während unter jeden ihrer Begriffe etwas ganz Anderes zu subsumiren ist, welches erst im allerletzten Wort, als unerwarteter Schlüssel zum Ganzen, hervortritt und der Leser laut auflachend entdeckt, daß er bloß eine sehr schmutzige Aequivoke gelesen hat. Sie herzusetzen und gar noch zu übersetzen ist in diesem glatt gekämmten Zeitalter schlechterdings unzulässig: man findet sie in Shenstone's Poëtical works, überschrieben Inscription. Die Aequivoken gehen bisweilen in das bloße Wortspiel über, von welchem im Text das Nöthige gesagt worden.

Auch wider die Absicht kann die jedem Lächerlichen zum Grunde liegende Subsumtion des in einer Hinsicht Heterogenen unter einen ihm übrigens angemessenen Begriff Statt finden: z. B. einer der freien Neger in Nordamerika, welche sich bemühen,

in allen Stücken den Weißen nachzuahmen, hat ganz kürzlich ſeinem geſtorbenen Kinde ein Epitaphium geſetzt, welches anhebt: „Liebliche, früh gebrochene Lilie". — Wird hingegen, mit plumper Abſichtlichkeit, ein Reales und Anſchauliches geradezu unter den Begriff ſeines Gegentheils gebracht, ſo entſteht die platte, gemeine Ironie. Z. B. wenn bei ſtarkem Regen geſagt wird: „das iſt heute ein angenehmes Wetter"; — oder, von einer häßlichen Braut: „der hat ſich ein ſchönes Schätzchen ausgeſucht"; — oder von einem Spitzbuben: „dieſer Ehrenmann"; u. dgl. m. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung werden über ſo etwas lachen: denn hier iſt die Inkongruenz zwiſchen dem Gedachten und dem Angeſchauten eine totale. Doch tritt, eben bei dieſer plumpen Uebertreibung in der Bewerkſtelligung des Lächerlichen, der Grundcharakter deſſelben, beſagte Inkongruenz, ſehr deutlich hervor. — Dieſer Gattung des Lächerlichen iſt, wegen der Uebertreibung und deutlichen Abſichtlichkeit, in etwas verwandt die Parodie. Ihr Verfahren beſteht darin, daß ſie den Vorgängen und Worten eines ernſthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Perſonen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterſchiebt. Sie ſubſumirt alſo die von ihr dargeſtellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche ſie nun in gewiſſer Hinſicht paſſen müſſen, während ſie übrigens denſelben ſehr inkongruent ſind; wodurch dann der Widerſtreit zwiſchen dem Angeſchauten und dem Gedachten ſehr grell hervortritt. An bekannten Beiſpielen fehlt es hier nicht: ich führe daher nur eines an, aus der Zobeide von Carlo Gozzi, Akt 4, Scene 3, wo zweien Hanswürſten, die ſich ſoeben geprügelt haben und davon ermüdet ruhig neben einander liegen, die berühmte Stanze des Arioſto (Orl. fur. I, 22) oh gran bontà de' cavalieri antichi u. ſ. w. ganz wörtlich in den Mund gelegt iſt. — Dieſer Art iſt auch die in Deutſchland ſehr beliebte Anwendung ernſter, beſonders Schiller'ſcher Verſe auf triviale Vorfälle, welche offenbar eine Subſumtion des Heterogenen unter den allgemeinen Begriff, welchen der Vers ausſpricht, enthält. So z. B. wann Jemand einen recht charakteriſtiſchen Streich hat ergehen laſſen, wird es ſelten an Einem fehlen, der dazu ſagt: „Daran erkenn' ich meine Pappenheimer." Aber originell und ſehr witzig war es, als Einer an ein eben

getrautes junges Ehepaar, deſſen weibliche Hälfte ihm gefiel, die Schlußworte der Schiller'ſchen Ballade „Die Bürgſchaft“ (ich weiß nicht wie laut) richtete:

„Ich ſei, erlaubt mir die Bitte,
In euerm Bunde der Dritte.“

Die Wirkung des Lächerlichen iſt hier ſtark und unausbleiblich, weil unter die Begriffe, durch welche Schiller uns ein moraliſch edles Verhältniß zu denken giebt, ein verbotenes und unſittliches, aber richtig und ohne Veränderung ſubſumirt, alſo dadurch gedacht wird. — In allen hier angeführten Beiſpielen des Witzes findet man, daß einem Begriff, oder überhaupt einem abſtrakten Gedanken, ein Reales, unmittelbar, oder mittelſt eines engern Begriffes, ſubſumirt wird, welches zwar, nach der Strenge, darunter gehört, jedoch himmelweit verſchieden iſt von der eigentlichen und urſprünglichen Abſicht und Richtung des Gedankens. Demgemäß beſteht der Witz, als Geiſtesfähigkeit, ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenſtande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenſtänden ſehr heterogen iſt.

Die zweite Art des Lächerlichen geht, wie erwähnt, in umgekehrter Richtung, vom abſtrakten Begriff zu dem durch dieſen gedachten Realen, oder Anſchaulichen, welches nun aber irgend eine Inkongruenz zu demſelben, die überſehen worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närriſche Handlung, entſteht. Da das Schauſpiel Handlung erfordert, ſo iſt dieſe Art des Lächerlichen der Komödie weſentlich. Hierauf beruht Voltaire's Bemerkung: J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise. (Préface de l'enfant prodigue.) Als Beiſpiele dieſer Gattung des Lächerlichen können die folgenden gelten. Als Jemand geäußert hatte, daß er gern allein ſpatzieren gienge, ſagte ein Oeſterreicher zu ihm: „Sie gehn gern allein ſpatzieren; ich halt auch: da können wir zuſammen gehn.“ Er geht aus von dem Begriff „ein Vergnügen, welches Zwei lieben, können ſie gemeinſchaftlich genießen“, und ſubſumirt demſelben den Fall, der gerade die Gemeinſchaft ausſchließt. Ferner der Bediente, welcher das

abgeſchabte Seehundsfell am Koffer ſeines Herrn mit Makaſſaröl beſtreicht, damit es wieder behaart werde; wobei er ausgeht von dem Begriff „Makaſſaröl macht Haare wachſen“: — die Soldaten in der Wachtſtube, welche dem eben eingebrachten Arreſtanten an ihrem Kartenſpiel Theil zu nehmen erlauben, weil er aber dabei ſchikanirt, wodurch Streit entſteht, ihn hinauswerfen: ſie laſſen ſich leiten durch den allgemeinen Begriff „ſchlechte Geſellen wirft man hinaus“, — vergeſſen aber, daß er zugleich Arreſtant, d. h. Einer, den ſie feſthalten ſollen, iſt. — Zwei Bauerjungen hatten ihre Flinte mit grobem Schrot geladen, welches ſie, um ihm feines zu ſubſtituiren, heraushaben wollten, ohne jedoch das Pulver einzubüßen. Da legte der Eine die Mündung des Laufes in ſeinen Hut, den er zwiſchen die Beine nahm, und ſagte zum Andern: „Jetzt drücke du ganz ſachte, ſachte, ſachte los: da kommt zuerſt das Schrot.“ Er geht aus von dem Begriff „Verlangſamung der Urſache giebt Verlangſamung der Wirkung“. — Belege ſind ferner die meiſten Handlungen des Don Quijote, welcher unter Begriffe, die er aus Ritterromanen geſchöpft, die ihm vorkommenden ihnen ſehr heterogenen Realitäten ſubſumirt, z. B. um die Unterdrückten zu unterſtützen, die Galeerenſklaven befreit. Eigentlich gehören auch alle Münchhauſianaden hieher: nur ſind ſie nicht Handlungen, die vollzogen, ſondern unmögliche, die als wirklich geſchehen dem Zuhörer aufgebunden werden. Bei denſelben iſt allemal die Thatſache ſo gefaßt, daß ſie, bloß in abstracto, mithin komparativ a priori gedacht, als möglich und plauſibel erſcheint: aber hinterher, wenn man zur Anſchauung des individuellen Falls herabkommt, alſo a posteriori, thut ſich das Unmögliche der Sache, ja, das Abſurde der Annahme hervor und erregt Lachen, durch die augenfällige Inkongruenz des Angeſchauten zum Gedachten: z. B. wenn die im Poſthorn eingefrorenen Melodien in der warmen Stube aufthauen; — wenn Münchhauſen, bei ſtrengem Froſt, auf dem Baume ſitzend, ſein herabgefallenes Meſſer am gefrierenden Waſſerſtrahl ſeines Urins in die Höhe zieht, u. ſ. w. Dieſer Art iſt auch die Geſchichte von zwei Löwen, welche Nachts die Scheidewand durchbrechen und in ihrer Wuth ſich gegenſeitig auffreſſen; ſo daß am Morgen nur noch die beiden Schwänze gefunden werden.

Noch giebt es Fälle des Lächerlichen, wo der Begriff, unter welchen das Anschauliche gebracht wird, weder ausgesprochen, noch angedeutet zu werden braucht, sondern vermöge der Ideenassociation von selbst ins Bewußtseyn tritt. Das Lachen, in welches Garrick, mitten im Tragiren, ausbrach, weil ein vorn im Parterre stehender Fleischer, um sich den Schweiß abzuwischen, einstweilen seinem großen Hunde, der, mit den Vorderpfoten auf die Parterreschranke gestützt, nach dem Theater hinsah, seine Perrücke aufgesetzt hatte, war dadurch vermittelt, daß Garrick vom hinzugedachten Begriff eines Zuschauers ausging. Eben hierauf beruht es, daß gewisse Thiergestalten, wie Affen, Kängurus, Springhaasen u. dgl. uns bisweilen lächerlich erscheinen, weil etwas Menschenähnliches in ihnen uns veranlaßt, sie unter den Begriff der menschlichen Gestalt zu subsumiren, von welchem wieder ausgehend, wir ihre Inkongruenz zu demselben wahrnehmen.

Die Begriffe, deren hervortretende Inkongruenz zur Anschauung uns zum Lachen bewegt, sind nun entweder die eines Andern, oder unsere eigenen. Im ersten Fall lachen wir über den Andern: im zweiten fühlen wir eine oft angenehme, wenigstens belustigende Ueberraschung. Kinder und rohe Menschen lachen daher bei den kleinsten, sogar bei widrigen Zufällen, wenn sie ihnen unerwartet waren, also ihren vorgefaßten Begriff des Irrthums überführten. — In der Regel ist das Lachen ein vergnüglicher Zustand: die Wahrnehmung der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten, also zur Wirklichkeit, macht uns demnach Freude und wir geben uns gern der krampfhaften Erschütterung hin, welche diese Wahrnehmung erregt. Der Grund hievon liegt in Folgendem. Bei jenem plötzlich hervortretenden Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten behält das Angeschaute allemal unzweifelhaftes Recht: denn es ist gar nicht dem Irrthum unterworfen, bedarf keiner Beglaubigung von außerhalb, sondern vertritt sich selbst. Sein Konflikt mit dem Gedachten entspringt zuletzt daraus, daß dieses mit seinen abstrakten Begriffen nicht herabkann zur endlosen Mannigfaltigkeit und Nüancirung des Anschaulichen. Dieser Sieg der anschauenden Erkenntniß über das Denken erfreut uns. Denn das Anschauen ist die ursprüngliche, von der thierischen Natur unzertrennliche

Erkenntnißweise, in der sich Alles, was dem Willen unmittelbares Genügen giebt, darstellt: es ist das Medium der Gegenwart, des Genusses und der Fröhlichkeit: auch ist dasselbe mit keiner Anstrengung verknüpft. Vom Denken gilt das Gegentheil: es ist die zweite Potenz des Erkennens, deren Ausübung stets einige, oft bedeutende Anstrengung erfordert, und deren Begriffe es sind, welche sich oft der Befriedigung unserer unmittelbaren Wünsche entgegenstellen, indem sie, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernstes, das Vehikel unserer Befürchtungen, unserer Reue und aller unserer Sorgen abgeben. Diese strenge, unermüdliche, überlästige Hofmeisterin Vernunft jetzt ein Mal der Unzulänglichkeit überführt zu sehen, muß uns daher ergötzlich seyn. Deshalb also ist die Miene des Lachens der der Freude sehr nahe verwandt.

Wegen des Mangels an Vernunft, also an Allgemeinbegriffen, ist das Thier, wie der Sprache, so auch des Lachens unfähig. Dieses ist daher ein Vorrecht und charakteristisches Merkmal des Menschen. Jedoch hat, beiläufig gesagt, auch sein einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm allein eigenen und charakteristischen Akt vor allen andern Thieren voraus, nämlich das so ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vortheilhaft sticht doch diese, ihm von der Natur eingegebene Begrüßung ab, gegen die Bücklinge und grinzenden Höflichkeitsbezeugungen der Menschen, deren Versicherung inniger Freundschaft und Ergebenheit es an Zuverlässigkeit, wenigstens für die Gegenwart, tausend Mal übertrifft. —

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes ist der Ernst. Demgemäß besteht er im Bewußtseyn der vollkommenen Uebereinstimmung und Kongruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anschaulichen, oder der Realität. Der Ernste ist überzeugt, daß er die Dinge denkt wie sie sind, und daß sie sind wie er sie denkt. Eben deshalb ist der Uebergang vom tiefen Ernst zum Lachen so besonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkstelligen; weil jene vom Ernst angenommene Uebereinstimmung, je vollkommener sie schien, desto leichter selbst durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Inkongruenz aufgehoben wird. Daher je mehr ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. Menschen, deren Lachen stets affektirt

und gezwungen herauskommt, sind intellektuell und moralisch von nichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andererseits der Anlaß dazu, sehr charakteristisch für die Person ist. Daß die Geschlechtsverhältnisse den leichtesten, jederzeit bereit liegenden und auch dem schwächsten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweist, könnte nicht seyn, wenn nicht der tiefste Ernst gerade ihnen zum Grunde läge.

Daß das Lachen Anderer über Das, was wir thun oder ernstlich sagen, uns so empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es aussagt, zwischen unsern Begriffen und der objektiven Realität sei eine gewaltige Inkongruenz. Aus demselben Grunde ist das Prädikat „lächerlich" beleidigend. — Das eigentliche Hohngelächter ruft dem gescheiterten Widersacher triumphirend zu, wie inkongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der sich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit gewesen. Unser eigenes bitteres Lachen, bei der sich uns schrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche fest gehegte Erwartungen sich als täuschend erweisen, ist der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Inkongruenz zwischen den Gedanken, die wir, in thörichtem Vertrauen auf Menschen oder Schicksal, gehegt, und der jetzt sich entschleiernden Wirklichkeit.

Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz: er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verschieben des Einen dieser Beiden, eine Diskrepanz zu Wege zu bringen; während sein Gegentheil der Ernst in der wenigstens angestrebten genauen Angemessenheit Beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst; so entsteht die Ironie: z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu theilen simuliren; bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt sich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophisten, überhaupt oft seinem Collocutor gegenüber. — Das Umgekehrte der Ironie wäre demnach der hinter den Scherz versteckte Ernst, und dies ist der Humor. Man könnte ihn den doppelten Kontrapunkt der Ironie nennen. — Erklärungen wie „der Humor ist die Wechselduchdringung des Endlichen und Unendlichen"

drücken nichts weiter aus, als die gänzliche Unfähigkeit zum Denken Derer, die an ſolchen hohlen Floskeln ihr Genügen haben. — Die Ironie iſt objektiv, nämlich auf den Andern berechnet; der Humor aber ſubjektiv, nämlich zunächſt nur für das eigene Selbſt da. Demgemäß finden die Meiſterſtücke der Ironie ſich bei den Alten, die des Humors bei den Neueren. Denn näher betrachtet, beruht der Humor auf einer ſubjektiven, aber ernſten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Konflikt geräth mit einer ihr ſehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der ſie weder ausweichen, noch ſich ſelbſt aufgeben kann; daher ſie, zur Vermittelung, verſucht, ihre eigene Anſicht und jene Außenwelt durch die ſelben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieſer bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des abſichtlich Lächerlichen, alſo des Scherzes entſteht, hinter welchem jedoch der tiefſte Ernſt verſteckt iſt und durchſcheint. Fängt die Ironie mit ernſter Miene an und endigt mit lächelnder, ſo hält der Humor es umgekehrt. Als ein Beiſpiel von dieſem kann ſchon der oben angeführte Ausdruck des Merkutio gelten. Desgleichen im Hamlet: Polonius: „Gnädigſter Herr, ich will ehrerbietigſt Abſchied von Ihnen nehmen. — Hamlet: Sie können nichts von mir nehmen, was ich williger hergäbe; — ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben.“ — Sodann, vor der Aufführung des Schauſpiels bei Hofe, ſagt Hamlet zur Ophelia: „Was ſollte ein Menſch Anderes thun, als luſtig ſeyn? Denn ſeht nur, wie vergnügt meine Mutter ausſieht, und mein Vater iſt doch erſt vor zwei Stunden geſtorben. — Ophelia: Vor zwei Mal zwei Monaten, gnädigſter Herr. — Hamlet: So lange iſt's her?! Ei, da mag der Teufel noch ſchwarz gehen! ich will mir ein munteres Kleid machen laſſen.“ — Ferner auch in Jean Pauls „Titan“, wenn der tiefſinnig gewordene und nun über ſich ſelbſt brütende Schoppe öfter ſeine Hände anſehend zu ſich ſagt: „Da ſitzt ein Herr leibhaftig und ich in ihm: wer iſt aber ſolcher?“ — Als wirklicher Humoriſt tritt Heinrich Heine auf, in ſeinem „Romancero“: hinter allen ſeinen Scherzen und Poſſen merken wir einen tiefen Ernſt, der ſich ſchämt unverſchleiert hervorzutreten. — Demnach beruht der Humor auf einer beſondern

Art der Laune (wahrscheinlich von Luna), durch welchen Begriff, in allen seinen Modifikationen, ein entschiedenes Ueberwiegen des Subjektiven über das Objektive, bei der Auffassung der Außenwelt, gedacht wird. Auch jede poetische, oder künstlerische Darstellung einer komischen, ja sogar possenhaften Scene, als deren verdeckter Hintergrund jedoch ein ernster Gedanke durchschimmert, ist Produkt des Humors, also humoristisch. Dahin gehört z. B. eine kolorirte Zeichnung von Tischbein: sie stellt ein ganz leeres Zimmer dar, welches seine Beleuchtung allein von dem im Kamin lodernden Feuer erhält. Vor diesem steht ein Mensch, in der Weste, so daß, von seinen Füßen ausgehend, der Schatten seiner Person sich über das ganze Zimmer erstreckt. „Das ist Einer", kommentirte Tischbein dazu, „dem in der Welt nichts hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht hat: jetzt freut er sich, daß er doch einen so großen Schatten werfen kann." Sollte ich nun aber den hinter diesen Scherz versteckten Ernst aussprechen; so könnte ich es am besten durch folgende dem Persischen Gedichte Anwari Soheili entnommene Verse:

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts." —

Daß heut zu Tage in der Deutschen Litteratur „humoristisch" durchgängig in der Bedeutung von „komisch" überhaupt gebraucht wird, entspringt aus der erbärmlichen Sucht, den Dingen einen vornehmeren Namen zu geben, als ihnen zukommt, nämlich den einer über ihnen stehenden Klasse: so will jedes Wirthshaus Hotel, jeder Geldwechsler Banquier, jede Reiterbude Cirkus, jedes Konzert Musikalische Akademie, das Kaufmannskomptoir Büreau, der Töpfer Thonkünstler heißen, — demnach auch jeder Hanswurst Humorist. Das Wort Humor ist von den Engländern entlehnt, um eine, bei ihnen zuerst bemerkte, ganz eigenthümliche, sogar, wie oben gezeigt, dem Erhabenen verwandte Art des Lächerlichen auszusondern und zu bezeichnen; nicht aber um jeden Spaaß und jede Hanswurstiade damit zu betiteln, wie jetzt in

Deutſchland allgemein, ohne Oppoſition, geſchieht, von Litteraten und Gelehrten; weil der wahre Begriff jener Abart, jener Geiſtesrichtung, jenes Kindes des Lächerlichen und Erhabenen, zu ſubtil und zu hoch ſeyn würde für ihr Publikum, welchem zu gefallen, ſie bemüht ſind, Alles abzuplatten und zu pöbelariſiren. Je nun, „hohe Worte und niedriger Sinn" iſt überhaupt der Wahlſpruch der edeln „Jetztzeit": demgemäß heißt heut zu Tage ein Humoriſt, was ehemals ein Hanswurſt genannt wurde.

Kapitel 9.*)

Zur Logik überhaupt.

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zuſammen, indem ſie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung ſie auch zuſammen gelehrt werden ſollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Anderen und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); alſo entſprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.

Unter Dialektik verſtehe ich, in Uebereinſtimmung mit Ariſtoteles (Metaph. III, 2, et Analyt. post. I, 11), die Kunſt des auf gemeinſame Erforſchung der Wahrheit, namentlich der philoſophiſchen, gerichteten Geſpräches. Ein Geſpräch dieſer Art geht aber nothwendig, mehr oder weniger, in die Kontroverſe über; daher Dialektik auch erklärt werden kann als Disputirkunſt. Beiſpiele und Muſter der Dialektik haben wir an den Platoniſchen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derſelben, alſo für die Technik des Disputirens, die Eriſtik, iſt bisher ſehr wenig geleiſtet worden. Ich habe einen Verſuch der Art ausgearbeitet und eine Probe deſſelben im zweiten Bande der Parerga mitgetheilt; daher ich die Erörterung dieſer Wiſſenſchaft hier ganz übergehe.

---

*) Dieſes Kapitel, mit ſammt dem folgenden, ſteht in Beziehung zu §. 9 des erſten Bandes.

In der Rhetorik ſind die rhetoriſchen Figuren ungefähr was in der Logik die ſyllogiſtiſchen, jeden Falls aber der Betrachtung würdig. Zu Ariſtoteles Zeit ſcheinen ſie noch nicht Gegenſtand theoretiſcher Unterſuchung geweſen zu ſeyn; da er in keiner ſeiner Rhetoriken von ihnen handelt, und wir in dieſer Hinſicht an den Rutilius Lupus, den Epitomator eines ſpätern Gorgias, verwieſen ſind.

Alle drei Wiſſenſchaften haben das Gemeinſame, daß man, ohne ſie gelernt zu haben, ihre Regeln befolgt, welche ſogar ſelbſt erſt aus dieſer natürlichen Ausübung abſtrahirt ſind. — Daher haben ſie, bei vielem theoretiſchen Intereſſe, doch nur geringen praktiſchen Nutzen: theils weil ſie zwar die Regel, aber nicht den Fall der Anwendung geben; theils weil während der Praxis gewöhnlich keine Zeit iſt, ſich der Regeln zu erinnern. Sie lehren alſo nur was Jeder ſchon von ſelbſt weiß und übt: dennoch iſt die abſtrakte Erkenntniß deſſelben intereſſant und wichtig. Praktiſchen Nutzen wird die Logik, wenigſtens für das eigene Denken, nicht leicht haben. Denn die Fehler unſers eigenen Räſonnements liegen faſt nie in den Schlüſſen, noch ſonſt in der Form, ſondern in den Urtheilen, alſo in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Kontroverſe bisweilen einigen praktiſchen Nutzen von der Logik ziehen, indem wir die, aus deutlich oder undeutlich bewußter Abſicht, trügeriſche Argumentation des Gegners, welche er unter dem Schmuck und der Decke fortlaufender Rede vorbringt, auf die ſtrenge Form regelmäßiger Schlüſſe zurückführen und dann ihm Fehler gegen die Logik nachweiſen, z. B. einfache Umkehrung allgemein bejahender Urtheile, Schlüſſe mit vier Terminis, Schlüſſe von der Folge auf den Grund, Schlüſſe in der zweiten Figur aus lauter affirmirenden Prämiſſen u. dgl. m. —

Mir dünkt, daß man die Lehre von den Denkgeſetzen dadurch vereinfachen könnte, daß man deren nur zwei aufſtellte, nämlich das vom ausgeſchloſſenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Erſteres ſo: „jedem Subjekt iſt jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzuſprechen.“ Hier liegt im Entweder Oder ſchon, daß nicht Beides zugleich geſchehen darf, folglich eben Das, was die Geſetze der Identität und des Widerſpruchs beſagen: dieſe würden alſo als Korollarien jenes Satzes hinzu-

kommen, welcher eigentlich beſagt, daß jegliche zwei Begriffsſphären entweder als vereint, oder als getrennt zu denken ſind, nie aber als Beides zugleich; mithin daß, wo Worte zuſammengefügt ſind, welche Letzteres dennoch ausdrücken, dieſe Worte einen Denkproceß angeben, der unausführbar iſt: das Innewerden dieſer Unausführbarkeit iſt das Gefühl des Widerſpruchs. — Das zweite Denkgeſetz, der Satz vom Grunde, würde beſagen, daß obiges Beilegen oder Abſprechen durch etwas vom Urtheil ſelbſt Verſchiedenes beſtimmt ſeyn muß, welches eine (reine oder empiriſche) Anſchauung, oder aber bloß ein anderes Urtheil ſeyn kann: dieſes Andere und Verſchiedene heißt alsdann der Grund des Urtheils. Sofern ein Urtheil dem erſten Denkgeſetze genügt, iſt es *denkbar*; ſofern es dem zweiten genügt, iſt es *wahr*, wenigſtens logiſch oder formell wahr, wenn nämlich der Grund des Urtheils wieder nur ein Urtheil iſt. Die materielle, oder abſolute Wahrheit iſt aber zuletzt doch immer nur das Verhältniß zwiſchen einem Urtheil und einer Anſchauung, alſo zwiſchen der abſtrakten und der anſchaulichen Vorſtellung. Dies Verhältniß iſt entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urtheile, d. h. durch andere abſtrakte Vorſtellungen. Hienach iſt leicht abzuſehen, daß nie eine Wahrheit die andere umſtoßen kann, ſondern alle zuletzt in Uebereinſtimmung ſeyn müſſen; weil im Anſchaulichen, ihrer gemeinſamen Grundlage, kein Widerſpruch möglich iſt. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrthum haben jede Wahrheit zu fürchten; weil, durch die logiſche Verkettung aller, auch die entfernteſte ein Mal ihren Stoß auf jeden Irrthum fortpflanzen muß. Dieſes zweite Denkgeſetz iſt demnach der Anknüpfungspunkt der Logik an Das, was nicht mehr Logik, ſondern Stoff des Denkens iſt. Folglich beſteht in der Uebereinſtimmung der Begriffe, alſo der abſtrakten Vorſtellung, mit dem in der anſchaulichen Vorſtellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts, die *Wahrheit*, und nach der Seite des Subjekts, das *Wiſſen*.

Das obige Vereint- oder Getrennt-ſeyn zweier Begriffsſphären auszudrücken iſt die Beſtimmung der Kopula: „iſt — iſt nicht.“ Durch dieſe iſt jedes Verbum mittelſt ſeines Particips ausdrückbar. Daher beſteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach iſt die Bedeutung der Kopula,

daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei — nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula, „Seyn", hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professorenphilosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muß man es mit ihnen nicht so genau nehmen: die meisten nämlich wollen damit nichts Anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie, als vollkommen unschuldige Realisten, im Grunde ihres Herzens, die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden scheint ihnen zu vulgär: daher sagen sie „das Seyn", als welches vornehmer klingt — und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle.

„Denn, weil, warum, darum, also, da, obgleich, zwar, dennoch, sondern, wenn — so, entweder — oder", und ähnliche mehr, sind eigentlich logische Partikeln; da ihr alleiniger Zweck ist, das Formelle der Denkprocesse auszudrücken. Sie sind daher ein kostbares Eigenthum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. Namentlich scheint zwar (das zusammengezogene „es ist wahr") der deutschen Sprache ausschließlich anzugehören: es bezieht sich allemal auf ein folgendes, oder hinzugedachtes aber, wie wenn auf so.

Die logische Regel, daß die der Quantität nach einzelnen Urtheile, also die, welche einen Einzelbegriff (notio singularis) zum Subjekt haben, eben so zu behandeln sind, wie die allgemeinen Urtheile, beruht darauf, daß sie in der That allgemeine Urtheile sind, die blos das Eigene haben, daß ihr Subjekt ein Begriff ist, der nur durch ein einziges reales Objekt belegt werden kann, mithin nur ein einziges unter sich begreift: so, wenn der Begriff durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Dies kommt aber eigentlich erst in Betracht, wenn man von der abstrakten Vorstellung abgeht zur anschaulichen, also die Begriffe realisiren will. Beim Denken selbst, beim Operiren mit den Urtheilen, entsteht daraus kein Unterschied, weil eben zwischen Einzelbegriffen und Allgemeinbegriffen kein logischer Unterschied ist: „Immanuel Kant" bedeutet logisch: „alle Immanuel Kant". Demnach ist die Quantität der Urtheile eigentlich nur zwiefach: allgemeine und partikulare. Eine einzelne Vorstellung kann gar nicht das Subjekt eines Urtheils seyn; weil sie kein Abstractum, kein Gedachtes, sondern ein Anschauliches ist: jeder Begriff

hingegen ist wesentlich allgemein, und jedes Urtheil muß einen Begriff zum Subjekt haben.

Der Unterschied der besondern Urtheile (propositiones particulares) von den allgemeinen beruht oft nur auf dem äußern und zufälligen Umstande, daß die Sprache kein Wort hat, um den hier abzuzweigenden Theil des allgemeinen Begriffs, der das Subjekt eines solchen Urtheils ist, für sich auszudrücken, in welchem Fall manches besondere Urtheil ein allgemeines seyn würde. Z. B. das besondere Urtheil: „einige Bäume tragen Galläpfel", wird zum allgemeinen, weil man für diese Abzweigung des Begriffs Baum ein eigenes Wort hat: „alle Eichen tragen Galläpfel". Eben so verhält sich das Urtheil: „einige Menschen sind schwarz", zu dem: „alle Mohren sind schwarz". — Oder aber jener Unterschied beruht darauf, daß im Kopfe des Urtheilenden der Begriff, welchen er zum Subjekt des besondern Urtheils macht, sich nicht deutlich abgesondert hat von dem allgemeinen Begriff, als dessen Theil er ihn bezeichnet, sonst er statt dessen ein allgemeines Urtheil würde aussprechen können: z. B. statt des Urtheils: „einige Wiederkäuer haben obere Vorderzähne", dieses: „alle ungehörnten Wiederkäuer haben obere Vorderzähne".

Das hypothetische und das disjunktive Urtheil sind Aussagen über das Verhältniß zweier (beim disjunctiven auch mehrerer) kategorischer Urtheile zu einander. — Das hypothetische Urtheil sagt aus, daß von der Wahrheit des ersten der hier verknüpften kategorischen Urtheile die des zweiten abhängt, und von der Unwahrheit des zweiten die des ersten; also, daß diese zwei Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in direkter Gemeinschaft stehen. — Das disjunktive Urtheil hingegen sagt aus, daß von der Wahrheit des einen der hier verknüpften kategorischen Urtheile die Unwahrheit der übrigen abhänge, und umgekehrt; also daß diese Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in Widerstreit stehen. — Die Frage ist ein Urtheil, von dessen drei Stücken eines offen gelassen ist: also entweder die Kopula: „ist Kajus ein Römer — oder nicht?" oder das Prädikat: „ist Kajus ein Römer — oder etwas Anderes?" oder das Subjekt: „ist Kajus ein Römer — oder ist es ein Anderer?" — Die Stelle des offen gelassenen Begriffs kann auch ganz leer bleiben, z. B. was ist Kajus? — wer ist ein Römer?

Die επαγωγη, inductio, bei Aristoteles, ist das Gegentheil der απαγωγη. Diese weist einen Satz als falsch nach, indem sie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, nicht wahr ist; also durch die instantia in contrarium. Die επαγωγη hingegen weist die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß sie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, wahr ist. Sie treibt demnach durch Beispiele zu einer Annahme hin; die απαγωγη treibt eben so von ihr ab. Mithin ist die επαγωγη, oder Induktion, ein Schluß von den Folgen auf den Grund, und zwar modo ponente: denn sie stellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der diese dann wieder die Folgen sind. Eben deshalb ist sie nie vollkommen sicher, sondern bringt es höchstens zu sehr großer Wahrscheinlichkeit. Indessen kann diese formelle Unsicherheit, durch die Menge der aufgezählten Folgen, einer materiellen Sicherheit Raum geben; in ähnlicher Weise, wie in der Mathematik die irrationalen Verhältnisse, mittelst Decimalbrüchen, der Rationalität unendlich nahe gebracht werden. Die απαγωγη hingegen ist zunächst der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem sie das Nichtdaseyn einer nothwendigen Folge nachweist und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb ist sie stets vollkommen sicher und leistet durch ein einziges sicheres Beispiel in contrarium mehr, als die Induktion durch unzählige Beispiele für den aufgestellten Satz. So sehr viel leichter ist widerlegen, als beweisen, umwerfen, als aufstellen.

Kapitel 10.

Zur Syllogistik.

Wiewohl es sehr schwer hält, über einen seit mehr als zwei Tausend Jahren von Unzähligen behandelten Gegenstand, der überdies nicht durch Erfahrungen Zuwachs erhält, eine neue und richtige Grundansicht aufzustellen; so darf dies mich doch nicht abhalten, den hier folgenden Versuch einer solchen dem Denker zur Prüfung vorzulegen.

Ein Schluß ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derselben, ein

drittes entſteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntniß zu Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu iſt, daß ſolche zwei Urtheile einen Begriff gemein haben: denn ſonſt ſind ſie ſich fremd und ohne alle Gemeinſchaft. Unter dieſer Bedingung aber werden ſie Vater und Mutter eines Kindes, welches von Beiden etwas an ſich hat. Auch iſt beſagte Operation kein Akt der Willkür, ſondern der Vernunft, welche, der Betrachtung ſolcher Urtheile hingegeben, ihn von ſelbſt, nach ihren eigenen Geſetzen, vollzieht: inſofern iſt er objektiv, nicht ſubjektiv, und daher den ſtrengſten Regeln unterworfen.

Beiläufig frägt ſich, ob der Schließende durch den neu entſtandenen Satz wirklich etwas Neues erfährt, etwas ihm vorher Unbekanntes? — Nicht ſchlechthin; aber doch gewiſſermaaßen. Was er erfährt, lag in dem, was er wußte: alſo wußte er es ſchon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches iſt, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es ſo gut iſt, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieſer Unterſchied aber kann ſo groß ſeyn, daß ihm der Schlußſatz als eine neue Wahrheit erſcheint. Z. B.

Alle Diamanten ſind Steine;
Alle Diamanten ſind verbrennlich:
Alſo ſind einige Steine verbrennlich.

Das Weſen des Schluſſes beſteht folglich darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtſeyn bringen, die Ausſage der Konkluſion ſchon in den Prämiſſen mitgedacht zu haben: er iſt demnach ein Mittel, ſich ſeiner eigenen Erkenntniß deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiß. Die Erkenntniß, welche der Schlußſatz liefert, war latent, wirkte daher ſo wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Wer Salz hat, hat auch Chlor; aber es iſt als hätte er es nicht: denn nur wenn es chemiſch entbunden iſt, kann es als Chlor wirken; alſo erſt dann beſitzt er es wirklich. Eben ſo verhält ſich der Erwerb, welchen ein bloßer Schluß aus ſchon bekannten Prämiſſen liefert: eine vorher gebundene oder latente Erkenntniß wird dadurch frei. Dieſe Vergleiche könnten zwar etwas übertrieben ſcheinen, ſind es jedoch wohl nicht. Denn, weil wir viele der aus unſern Erkenntniſſen möglichen Schlüſſe

sehr bald, sehr schnell und ohne Förmlichkeit vollziehen, weshalb auch keine deutliche Erinnerung derselben bleibt; so scheint es, daß keine Prämissen zu möglichen Schlüssen lange unbenutzt aufbewahrt blieben, sondern wir zu allen Prämissen, die im Bereich unsers Wissen liegen, auch schon die Konklusionen fertig hätten. Allein dies ist nicht immer der Fall: vielmehr können, in einem Kopfe, zwei Prämissen lange Zeit ein isolirtes Daseyn haben, bis endlich ein Anlaß sie zusammenführt, wo dann die Konklusion plötzlich hervorspringt, wie aus Stahl und Stein, erst wann sie aneinander schlagen, der Funke. Wirklich liegen, sowohl zu theoretischen Einsichten, als zu Motiven, welche Entschlüsse herbeiführen, die von Außen aufgenommenen Prämissen oft lange in uns und werden, zum Theil durch undeutlich bewußte, selbst wortlose Denkakte, mit unserm übrigen Vorrath von Erkenntnissen verglichen, ruminirt und gleichsam durcheinander geschüttelt, bis endlich die rechte Major auf die rechte Minor trifft, wo diese alsbald sich gehörig stellen und nun die Konklusion mit Einem Male dasteht, als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht, und ohne unser Zuthun, als wäre sie eine Inspiration: da begreifen wir nicht, wie wir und wie Andere Das so lange nicht erkannt haben. Freilich wird im glücklich organisirten Kopf dieser Proceß schneller und leichter vor sich gehen, als im gewöhnlichen: und eben weil er spontan, ja ohne deutliches Bewußtseyn vollzogen wird, ist er nicht zu erlernen. Daher sagt Goethe:

„Wie etwas sei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht."

Als ein Gleichniß des geschilderten Gedankenprocesses kann man jene Vorhängschlösser betrachten, die aus Ringen mit Buchstaben bestehen: am Koffer eines Reisewagens hängend werden sie so lange geschüttelt, bis endlich die Buchstaben des Wortes gehörig zusammentreffen und das Schloß aufgeht. Uebrigens aber ist dabei zu bedenken, daß der Syllogismus im Gedankengange selbst besteht, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bloß die nachgebliebene Spur desselben bezeichnen: sie verhalten sich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen sie darstellen. Wann wir etwas überdenken wollen, rücken wir unsere Data zusammen, sie konkresciren zu Urtheilen, welche sämmtlich schnell aneinandergehalten

und verglichen werden, wodurch sich augenblicklich die daraus möglichen Konklusionen, mittelst des Gebrauchs aller drei syllogistischen Figuren, absetzen; wobei jedoch, wegen der großen Schnelligkeit dieser Operationen, nur wenige, bisweilen gar keine Worte gebraucht werden und bloß die Konklusion förmlich ausgesprochen wird. So geschieht es denn auch bisweilen, daß, indem wir auf diesem Wege, oder auch auf dem bloß intuitiven, d. h. durch ein glückliches Apperçu, irgend eine neue Wahrheit uns zum Bewußtseyn gebracht haben, wir nun zu ihr, als der Konklusion, die Prämissen suchen, d. h. einen Beweis für die selbe aufstellen möchten: denn die Erkenntnisse sind in der Regel früher da, als ihre Beweise. Wir durchwühlen alsdann den Vorrath unserer Erkenntnisse, um zu sehen, ob wir nicht darin irgend eine Wahrheit finden können, in welcher die neu entdeckte schon implicite enthalten wäre, oder zwei Sätze, durch deren regelmäßige Aneinanderfügung diese sich als Resultat ergäbe. — Hingegen liefert den förmlichsten und großartigsten Syllogismus, und zwar in der ersten Figur, jeder gerichtliche Proceß. Die Civil- oder Kriminal-Uebertretung, wegen welcher geklagt wird, ist die Minor: sie wird vom Kläger festgestellt. Das Gesetz für solchen Fall ist die Major. Das Urtheil ist die Konklusion, welche daher, als ein Nothwendiges, vom Richter „bloß erkannt" wird.

Jetzt aber will ich versuchen, von dem eigentlichen Mechanismus des Schließens die einfachste und richtigste Darstellung zu geben.

Das Urtheilen, dieser elementare und wichtigste Proceß des Denkens, besteht im Vergleichen zweier Begriffe; das Schließen im Vergleichen zweier Urtheile. Inzwischen wird gewöhnlich, in den Lehrbüchern, das Schließen ebenfalls auf ein Vergleichen von Begriffen zurückgeführt, wiewohl von dreien; indem nämlich aus dem Verhältniß, welches zwei dieser Begriffe zum dritten haben, Dasjenige, welches sie zu einander haben, erkannt würde. Dieser Ansicht läßt sich die Wahrheit auch nicht absprechen, und indem dieselbe Anlaß zu der, auch von mir im Text gelobten, anschaulichen Darstellung der syllogistischen Verhältnisse mittelst gezeichneter Begriffsphären giebt, hat sie den Vorzug, die Sache leicht faßlich zu machen. Allein mir scheint,

daß hier, wie in so manchen Fällen, die Faßlichkeit auf Kosten der Gründlichkeit erreicht wird. Der eigentliche Denkproceß beim Schließen, mit welchem die drei syllogistischen Figuren und ihre Nothwendigkeit genau zusammenhängen, wird dadurch nicht erkannt. Wir operiren nämlich beim Schließen nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit ganzen Urtheilen, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität, durchaus wesentlich ist, wozu auch sogar noch die Modalität kommt. Jene Darstellung des Schlusses als eines Verhältnisses dreier Begriffe fehlt darin, daß sie die Urtheile sogleich in ihre letzten Bestandtheile (die Begriffe) auflöst, wobei das Bindungsmittel dieser verloren geht und das den Urtheilen als solchen und in ihrer Ganzheit Eigenthümliche, welches gerade die Nothwendigkeit der aus ihnen hervorgehenden Konklusion herbeiführt, aus den Augen gebracht wird. Sie verfällt hiedurch in einen Fehler, der dem analog ist, den die organische Chemie begienge, wenn sie z. B. in der Analyse der Pflanzen, diese sogleich in ihre letzten Bestandtheile auflöste, wo sie denn bei allen Pflanzen Karbon, Hydrogen und Oxygen erhalten, aber die specifischen Unterschiede verlieren würde, welche zu gewinnen man bei den nähern Bestandtheilen, den sogenannten Alkaloiden, stehen bleiben und sich hüten muß, diese gleich wieder zu zersetzen. — Aus drei gegebenen Begriffen läßt sich noch kein Schluß ziehen. Da sagt man freilich: das Verhältniß zweier derselben zum dritten muß dabei gegeben seyn. Der Ausdruck dieses Verhältnisses sind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden Urtheile: also sind Urtheile, nicht bloße Begriffe, der Stoff des Schlusses. Demnach ist Schließen wesentlich ein Vergleichen zweier Urtheile: mit diesen, mit den durch sie ausgedrückten Gedanken, und nicht bloß mit drei Begriffen, geht der Denkproceß in unserm Kopfe, auch wenn er unvollständig oder gar nicht durch Worte bezeichnet wird, vor sich, und als solchen, als ein Aneinanderhalten der ganzen, unzerlegten Urtheile, muß man ihn in Betrachtung nehmen, um den technischen Hergang beim Schließen eigentlich zu verstehen, woraus dann auch die Nothwendigkeit dreier, wirklich vernunftgemäßer, syllogistischer Figuren sich ergeben wird.

Wie man, bei der Darstellung der Syllogistik mittelst Be-

griffsſphären, dieſe ſich unter dem Bilde von Kreiſen denkt; ſo hat man, bei der Darſtellung mittelſt ganzer Urtheile, ſich dieſe unter dem Bilde von Stäben zu denken, die, zum Behuf der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinander gehalten werden: die verſchiedenen Weiſen aber, nach denen dies geſchehen kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämiſſe ihr Subjekt und ihr Prädikat enthält; ſo ſind dieſe zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzuſtellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urtheile hinſichtlich der in ihnen beiden verſchiedenen Begriffe: denn der dritte Begriff muß in beiden, wie ſchon erwähnt, der ſelbige ſeyn; daher er keiner Vergleichung unterworfen, ſondern das iſt, woran, d. h. in Bezug worauf, die beiden andern verglichen werden: es iſt der Medius. Dieſer iſt ſonach immer nur das Mittel und nicht die Hauptſache. Die beiden disparaten Begriffe hingegen ſind der Gegenſtand des Nachdenkens, und ihr Verhältniß zu einander, mittelſt der Urtheile, in denen ſie enthalten ſind, herauszubringen, iſt der Zweck des Syllogismus: daher eben redet die Konkluſion nur von ihnen, nicht aber vom Medius, als welcher ein bloßes Mittel, ein Maaßſtab war, den man fallen läßt, ſobald er gedient hat. Iſt nun dieſer in beiden Sätzen identiſche Begriff, alſo der Medius, in einer Prämiſſe, das Subjekt derſelben; ſo muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädikat ſeyn, und umgekehrt. Sogleich ſtellt ſich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subjekt der einen Prämiſſe mit dem Prädikat der andern verglichen, oder aber das Subjekt der einen mit dem Subjekt der andern, oder endlich das Prädikat der einen mit dem Prädikat der andern. Hieraus entſtehen die drei ſyllogiſtiſchen Figuren des Ariſtoteles: die vierte, welche, etwas naſeweis, hinzugefügt worden, iſt unächt und eine Afterart: man ſchreibt ſie dem Galenus zu; jedoch beruht dies bloß auf Arabiſchen Auktoritäten. Jede der drei Figuren ſtellt einen ganz verſchiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar.

Iſt nämlich, in den zwei zu vergleichenden Urtheilen, das Verhältniß zwiſchen dem Prädikat des einen und dem Subjekt des andern der Zweck der Vergleichung; ſo entſteht die erſte Figur. Dieſe allein hat den Vorzug, daß die Begriffe

welche in der Konklusion Subjekt und Prädikat sind, beide auch schon in den Prämissen in derselben Eigenschaft auftreten; während in den zwei andern Figuren stets einer von ihnen in der Konklusion seine Rolle wechseln muß. Dadurch aber hat in der ersten Figur das Resultat stets weniger Neuheit und Ueberraschendes, als in den beiden andern. Jener Vorzug der ersten Figur wird nun dadurch erreicht, daß das Prädikat der Major verglichen wird mit dem Subjekt der Minor; nicht aber umgekehrt: welches daher hier wesentlich ist und herbeiführt, daß der Medius die beiden ungleichnamigen Stellen einnimmt, d. h. in der Major Subjekt und in der Minor Prädikat ist; woraus eben wieder seine untergeordnete Bedeutung hervorgeht, indem er figurirt als ein bloßes Gewicht, welches man beliebig bald in die eine, bald in die andere Waagschale legt. Der Gedankengang bei dieser Figur ist, daß dem Subjekt der Minor das Prädikat der Major zukommt, weil das Subjekt der Major dessen eigenes Prädikat ist, oder im negativen Fall, aus demselben Grunde, das Umgekehrte. Hier wird also den durch einen Begriff gedachten Dingen eine Eigenschaft beigelegt, weil sie einer andern anhängt, die wir schon an ihnen kennen; oder umgekehrt. Daher ist hier das leitende Princip: nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi.

Vergleichen wir hingegen zwei Urtheile in der Absicht, das Verhältniß, welches die Subjekte beider zu einander haben mögen, herauszubringen; so müssen wir zum gemeinsamen Maaßstab das Prädikat derselben nehmen: dieses wird demnach hier der Medius und muß folglich in beiden Urtheilen das selbe seyn. Daraus entsteht die zweite Figur. Hier wird das Verhältniß zweier Subjekte zu einander bestimmt, durch dasjenige, welches sie zu einem und demselben Prädikat haben. Dies Verhältniß kann aber nur dadurch bedeutsam werden, daß das selbe Prädikat dem einen Subjekt beigelegt, dem andern abgesprochen wird, als wodurch es zu einem wesentlichen Unterscheidungsgrunde beider wird. Denn würde es beiden Subjekten beigelegt; so könnte dies über ihr Verhältniß zu einander nicht entscheidend seyn: weil fast jedes Prädikat unzähligen Subjekten zukommt. Noch weniger würde es entscheiden, wenn man es Beiden absprüche. Hieraus folgt der Grundcharakter der zweiten Figur,

daß nämlich die beiden Prämiſſen entgegengeſetzte Qualität haben müſſen: die eine muß bejahen, die andere verneinen. Daher iſt hier die oberſte Regel: sit altera negans: deren Korollarium iſt: e meris affirmativis nihil sequitur; eine Regel, gegen welche in einer loſen, durch viele Zwiſchenſätze verdeckten Argumentation bisweilen geſündigt wird. Aus dem Geſagten geht der Gedankengang, den dieſe Figur darſtellt, deutlich hervor: es iſt die Unterſuchung zweier Arten von Dingen, in der Abſicht ſie zu unterſcheiden, alſo feſtzuſtellen, daß ſie nicht gleicher Gattung ſind; welches hier dadurch entſchieden wird, daß der einen Art eine Eigenſchaft weſentlich iſt, welche der andern fehlt. Daß dieſer Gedankengang ganz von ſelbſt die zweite Figur annimmt und nur in dieſer ſich ſcharf ausprägt, zeige ein Beiſpiel:

Alle Fiſche haben kaltes Blut;
Kein Wallfiſch hat kaltes Blut:
Alſo iſt kein Wallfiſch ein Fiſch.

Hingegen ſtellt dieſer Gedanke ſich in der erſten Figur matt, gezwungen und zuletzt ausgeflickt dar:

Keines, was kaltes Blut hat, iſt ein Wallfiſch;
Alle Fiſche haben kaltes Blut:
Alſo iſt kein Fiſch ein Wallfiſch,
Und folglich kein Wallfiſch ein Fiſch. —

Auch ein Beiſpiel mit bejahender Minor:

Kein Mohammedaner iſt ein Jude;
Einige Türken ſind Juden:
Alſo ſind einige Türken keine Mohammedaner.

Als das leitende Princip für dieſe Figur ſtelle ich demnach auf: für die Modi mit verneinender Minor: cui repugnat nota, etiam repugnat notatum: und für die mit bejahender Minor: notato repugnat id cui nota repugnat. Deutſch läßt es ſich ſo zuſammenfaſſen: zwei Subjekte, die zu einem Prädikat in entgegengeſetztem Verhältniſſe ſtehen, haben zu einander ein negatives.

Der dritte Fall iſt der, daß es die Prädikate zweier Urtheile ſind, deren Verhältniß zu erforſchen wir die Urtheile zuſammenſtellen: hieraus entſteht die dritte Figur, in welcher demgemäß der Medius in beiden Prämiſſen als Subjekt auftritt. Er iſt auch hier das tertium comparationis, der Maaßſtab, der

an beide zu untersuchende Begriffe gelegt wird, oder gleichsam ein chemisches Reagens, an welchem man beide prüft, um aus ihrem Verhältniß zu ihm, das zu erfahren, welches zwischen ihnen selbst Statt findet: demzufolge sagt dann die Konklusion aus, ob zwischen ihnen beiden ein Verhältniß von Subjekt und Prädikat vorhanden ist und wie weit sich dieses erstreckt. Demnach stellt in dieser Figur sich das Nachdenken über zwei Eigenschaften dar, welche man entweder für unvereinbar, oder aber für unzertrennlich zu halten geneigt ist und, um dieses zu entscheiden, sie in zwei Urtheilen zu Prädikaten eines und desselben Subjekts zu machen versucht. Hiedurch ergiebt sich nun, entweder daß beide Eigenschaften einem und demselben Dinge zukommen, folglich ihre Vereinbarkeit, oder aber, daß ein Ding zwar die eine, jedoch nicht die andere hat, folglich ihre Trennbarkeit: Ersteres in allen Modis mit zwei affirmirenden, Letzteres in allen mit einer negirenden Prämisse: z. B.

Einige Thiere können sprechen;
Alle Thiere sind unvernünftig:
Also können einige Unvernünftige sprechen.

Nach Kant (die falsche Spitzfindigkeit, §. 4) würde nun dieser Schluß nur dadurch konklusiv seyn, daß wir in Gedanken hinzufügten: „also einige Unvernünftige sind Thiere". Dies scheint hier aber durchaus überflüssig und keineswegs der natürliche Gedankengang zu seyn. Um aber denselben Gedankenproceß direkt mittelst der ersten Figur zu vollziehen, müßte ich sagen:

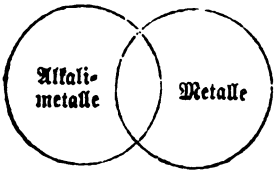
„Alle Thiere sind unvernünftig;
Einige Sprechenkönnende sind Thiere",

welches offenbar nicht der natürliche Gedankengang ist: ja, die alsdann sich ergebende Konklusion „einige Sprechenkönnende sind unvernünftig" müßte umgekehrt werden, um den Schlußsatz zu erhalten, den die dritte Figur von selbst ergiebt und auf welchen der ganze Gedankengang es abgesehen hat. — Nehmen wir noch ein Beispiel:

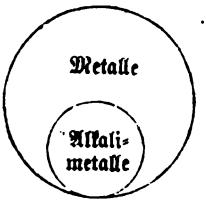
Alle Alkalimetalle schwimmen auf dem Wasser;
Alle Alkalimetalle sind Metalle:
Also einige Metalle schwimmen auf dem Wasser.

Bei der Versetzung in die erste Figur muß die Minor umgekehrt werden, lautet also: „einige Metalle sind Alkalimetalle";

sie besagt mithin nur, daß einige Metalle in der Sphäre „Alkalimetalle“ liegen, so:



während unsere wirkliche Erkenntniß ist, daß alle Alkalimetalle in der Sphäre „Metalle“ liegen, so:



Folglich müßten wir, wenn die erste Figur die allein normale seyn soll, um naturgemäß zu denken, weniger denken, als wir wissen, und unbestimmt denken, während wir bestimmt wissen. Diese Annahme hat zu viel gegen sich. Ueberhaupt also ist zu leugnen, daß wir, beim Schließen in der zweiten und dritten Figur, im Stillen einen Satz umkehren. Vielmehr stellt die dritte und auch die zweite Figur einen eben so vernunftgemäßen Gedankenproceß dar, wie die erste. Betrachten wir jetzt noch ein Beispiel der andern Art der dritten Figur, wo die Trennbarkeit der beiden Prädikate das Ergebniß ist; weshalb hier eine Prämisse negirend seyn muß:

Kein Buddhaist glaubt einen Gott;
Einige Buddhaisten sind vernünftig:
Also glauben einige Vernünftige keinen Gott.

Wie in den obigen Beispielen die Vereinbarkeit, so ist jetzt die Trennbarkeit zweier Eigenschaften das Problem der Reflexion, welches auch hier dadurch entschieden wird, daß man sie an einem Subjekt vergleicht und an diesem die eine ohne die andere nachweist: dadurch erreicht man seinen Zweck unmittelbar, während man ihn durch die erste Figur nur mittelbar erreichen könnte. Denn um den Schluß auf diese zu reduziren

müßte man die Minor umkehren, mithin sagen: „Einige Vernünftige sind Buddhaisten", welches nur ein verfehlter Ausdruck des Sinnes derselben wäre, als welcher besagt: „Einige Buddhaisten sind denn doch wohl vernünftig."

Als das leitende Princip dieser Figur stelle ich demnach auf: für die bejahenden Modi: ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares: und für die verneinenden Modi: nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis. Zu deutsch: Werden von einem Subjekte zwei Prädikate bejaht, und zwar wenigstens eines allgemein, so werden sie auch von einander partikulär bejaht; hingegen partikulär verneint, sobald eines derselben dem Subjekt widerspricht, von dem das andere bejaht wird: nur muß Jenes oder Dieses allgemein geschehen.

In der vierten Figur soll nun das Subjekt der Major mit dem Prädikat der Minor verglichen werden: allein in der Konklusion müssen Beide ihren Werth und ihre Stelle wieder vertauschen, so daß als Prädikat auftritt, was in der Major Subjekt war und als Subjekt, was in der Minor Prädikat war. Hieran wird sichtbar, daß diese Figur bloß die muthwillig auf den Kopf gestellte erste, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges ist.

Hingegen sind die drei ersten Figuren der Ektypos dreier wirklicher und wesentlich verschiedener Denkoperationen. Diese haben das Gemeinsame, daß sie in der Vergleichung zweier Urtheile bestehen: aber eine solche wird nur dann fruchtbar, wann sie einen Begriff gemeinschaftlich haben. Diesen können wir, wenn wir uns die Prämissen unter dem Bilde zweier Stäbe versinnlichen, als einen Haken denken, der sie mit einander verbindet: ja, man könnte, beim Vortrage, sich solcher Stäbe bedienen. Die drei Figuren unterscheiden sich hingegen dadurch, daß jene Urtheile verglichen werden entweder hinsichtlich ihrer beiden Subjekte, oder aber ihrer beiden Prädikate, oder endlich hinsichtlich des Subjekts des einen und des Prädikats des andern. Da nun jeder Begriff bloß sofern er bereits Theil eines Urtheiles ist die Eigenschaft hat, Subjekt oder Prädikat zu seyn; so bestätigt dies meine Ansicht, daß im Syllogismus zunächst nur Urtheile verglichen werden, Begriffe aber bloß sofern sie Theile von Urtheilen

sind. Beim Vergleich zweier Urtheile kommt es aber wesentlich darauf an, in Hinsicht auf was man sie vergleicht, nicht aber darauf, wodurch man sie vergleicht: jenes sind die disparaten Begriffe derselben, letzteres der Medius, d. h. der in beiden identische Begriff. Es ist daher nicht der rechte Gesichtspunkt, den Lambert, ja eigentlich schon Aristoteles und fast alle Neueren genommen haben, bei der Analyse der Schlüsse vom Medius auszugehen, ihn zur Hauptsache und seine Stellung zum wesentlichen Charakter der Schlüsse zu machen. Vielmehr ist seine Rolle nur eine sekundäre und seine Stellung eine Folge des logischen Werthes der im Syllogismus eigentlich zu vergleichenden Begriffe. Diese sind zweien Substanzen, die chemisch zu prüfen wären, zu vergleichen, der Medius aber dem Reagens, an welchem sie geprüft werden. Er nimmt daher allemal die Stelle ein, welche die zu vergleichenden Begriffe leer lassen, und kommt in der Konklusion nicht mehr vor. Er wird gewählt je nachdem sein Verhältniß zu beiden Begriffen bekannt ist und er sich zu der einzunehmenden Stelle eignet: daher kann man ihn in vielen Fällen auch beliebig gegen einen andern vertauschen, ohne daß es den Syllogismus affizirt: z. B. in dem Schluß:

Alle Menschen sind sterblich;
Kajus ist ein Mensch:

kann ich den Medius „Mensch" vertauschen mit „animalische Wesen". In dem Schluß:

Alle Diamanten sind Steine:
Alle Diamanten sind brennbar:

kann ich den Medius „Diamant" vertauschen mit „Anthracit". Als äußeres Merkmal, daran man sogleich die Figur eines Schlusses erkennt, ist allerdings der Medius sehr brauchbar. Aber zum Grundcharakter einer zu erklärenden Sache muß man ihr Wesentliches nehmen: dieses ist hier aber, ob man zwei Sätze zusammenstellt, um ihre Prädikate, oder ihre Subjekte, oder das Prädikat des einen und das Subjekt des andern zu vergleichen.

Also um als Prämissen eine Konklusion zu erzeugen, müssen zwei Urtheile einen gemeinschaftlichen Begriff haben, ferner nicht beide verneinend, auch nicht beide partikular seyn, endlich im Fall die beiden in ihnen zu vergleichenden Begriffe ihre Subjekte sind, dürfen sie auch nicht beide bejahend seyn.

Als ein Sinnbild des Syllogismus kann man die Voltaiſche Säule betrachten: ihr Indifferenzpunkt in der Mitte ſtellt den Medius vor, der das Zuſammenhaltende der beiden Prämiſſen iſt, vermöge deſſen ſie Schlußkraft haben: die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende ſind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargeſtellt: erſt indem dieſe, mittelſt ihrer beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urtheile verſinnlichen, zuſammengebracht werden, ſpringt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konkluſion hervor.

Kapitel 11.*)

Zur Rhetorik.

Beredſamkeit iſt die Fähigkeit, unſere Anſicht einer Sache, oder unſere Geſinnung hinſichtlich derſelben, auch in Andern zu erregen, unſer Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und ſie ſo in Sympathie mit uns zu verſetzen; dies Alles aber dadurch, daß wir, mittelſt Worten, den Strom unſerer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit ſolcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den ſie bereits genommen, ablenkt und in ſeinen Lauf mit fortreißt. Dies Meiſterſtück wird um ſo größer ſeyn, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unſerigen abwich. Hieraus wird leicht begreiflich, warum die eigene Ueberzeugung und die Leidenſchaft beredt macht, und überhaupt Beredſamkeit mehr Gabe der Natur, als Werk der Kunſt iſt: doch wird auch hier die Kunſt die Natur unterſtützen.

Um einen Andern von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm feſtgehaltenen Irrthum ſtreitet, zu überzeugen, iſt die erſte zu befolgende Regel eine leichte und natürliche: *man laſſe die Prämiſſen vorangehen, die Konkluſion aber folgen.* Dennoch wird dieſe Regel ſelten beobachtet, ſondern umgekehrt

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zum Schluſſe des §. 9 des erſten Bandes.

verfahren; weil Eifer, Haſtigkeit und Rechthaberei uns treiben, die Konkluſion, laut und gellend, dem am entgegengeſetzten Irrthum Hängenden entgegen zu ſchreien. Dies macht ihn leicht kopfſcheu, und nun ſtemmt er ſeinen Willen gegen alle Gründe und Prämiſſen, von denen er ſchon weiß, zu welcher Konkluſion ſie führen. Daher ſoll man vielmehr die Konkluſion völlig verdeckt halten und allein die Prämiſſen geben, deutlich, vollſtändig, allſeitig. Wo möglich ſpreche man ſogar die Konkluſion gar nicht aus: ſie wird ſich in der Vernunft der Hörer nothwendig und geſetzmäßig von ſelbſt einfinden, und die ſo in ihnen ſelbſt geborene Ueberzeugung wird um ſo aufrichtiger, zudem von Selbſtgefühl, ſtatt von Beſchämung, begleitet ſeyn. In ſchwierigen Fällen kann man ſogar die Miene machen, zu einer ganz entgegengeſetzten Konkluſion, als die man wirklich beabſichtigt, gelangen zu wollen. Ein Muſter dieſer Art iſt die berühmte Rede des Antonius im „Julius Cäſar" von Shakeſpeare.

Beim Vertheidigen einer Sache verſehen Viele es darin, daß ſie alles Erſinnliche, was ſich dafür ſagen läßt, getroſt vorbringen, Wahres, Halbwahres und bloß Scheinbares durcheinander. Aber das Falſche wird bald erkannt, oder doch gefühlt, und verdächtigt nun auch das mit ihm zuſammen vorgetragene Triftige und Wahre: man gebe alſo dieſes rein und allein, und hüte ſich, eine Wahrheit mit unzulänglichen und daher, ſofern ſie als zulänglich aufgeſtellt werden, ſophiſtiſchen Gründen zu vertheidigen: denn der Gegner ſtößt dieſe um und gewinnt dadurch den Schein, auch die darauf geſtützte Wahrheit ſelbſt umgeſtoßen zu haben: d. h. er macht argumenta ad hominem als argumenta ad rem geltend. Zu weit, auf der andern Seite, gehen vielleicht die Chineſen, indem ſie folgenden Spruch haben: „Wer beredt iſt und eine ſcharfe Zunge hat, mag immer die Hälfte eines Satzes unausgeſprochen laſſen; und wer das Recht auf ſeiner Seite hat, kann drei Zehntel ſeiner Behauptung getroſt nachgeben."

Kapitel 12.*)

Zur Wissenschaftslehre.

Aus der in sämmtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyse der verschiedenen Funktionen unsers Intellekts erhellt, daß zu einem regelrechten Gebrauch desselben, sei es in theoretischer oder in praktischer Absicht, Folgendes erforderlich ist: 1) die richtige anschauende Auffassung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer wesentlichen Eigenschaften und Verhältnisse, also aller Data. 2) Die Bildung richtiger Begriffe aus diesen, also die Zusammenfassung jener Eigenschaften unter richtige Abstrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden. 3) Die Vergleichung dieser Begriffe, theils mit dem Angeschauten, theils unter sich, theils mit dem übrigen Vorrath von Begriffen; so daß richtige, zur Sache gehörige und diese vollständig befassende und erschöpfende Urtheile daraus hervorgehen: also richtige Beurtheilung der Sache. 4) Die Zusammenstellung, oder Kombination dieser Urtheile zu Prämissen von Schlüssen: diese kann nach Wahl und Anordnung der Urtheile sehr verschieden ausfallen und doch ist das eigentliche Resultat der ganzen Operation zunächst von ihr abhängig. Es kommt hiebei darauf an, daß, aus so vielen möglichen Kombinationen jener verschiedenen zur Sache gehörigen Urtheile, die freie Ueberlegung gerade die zweckdienlichen und entscheidenden treffe. — Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgend ein wesentlicher Punkt übersehen worden; so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, daß das Resultat falsch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der ganzen Untersuchung. Ohne die Gewißheit, daß diese richtig und vollständig beisammen seien, soll man sich, in wichtigen Dingen, jeder definitiven Entscheidung enthalten. —

Ein Begriff ist richtig; ein Urtheil wahr; ein Körper real; ein Verhältniß evident. — Ein Satz von unmittelbarer

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 14 des ersten Bandes.

Gewißheit ist ein Axiom. Nur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Kausalität, haben unmittelbare Gewißheit. — Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein Lehrsatz, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. — Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine solche beigelegt; so ist er eine petitio principii. — Ein Satz, der sich unmittelbar auf die empirische Anschauung beruft, ist eine Assertion: seine Konfrontation mit derselben verlangt Urtheilskraft. — Die empirische Anschauung kann zunächst nur einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen: durch vielfache Wiederholung und Bestätigung erhalten solche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil sie immer noch der Anfechtung offen steht. — Hat aber ein Satz absolute Allgemeingültigkeit; so ist die Anschauung, auf die er sich beruft, keine empirische, sondern a priori. Vollkommen sichere Wissenschaften sind demnach allein Logik und Mathematik: sie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir schon vorher wußten. Denn sie sind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unsers eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anschauenden. Wir spinnen sie daher ganz aus uns selbst heraus. Alles andere Wissen ist empirisch.

Ein Beweis beweist zu viel, wenn er sich auf Dinge oder Fälle erstreckt, von denen das zu Beweisende offenbar nicht gilt, daher er durch diese apagogisch widerlegt wird. — Die Deductio ad absurdum besteht eigentlich darin, daß man, die aufgestellte falsche Behauptung zum Obersatze nehmend und eine richtige Minor hinzufügend, eine Konklusio erhält, welche erfahrungsmäßigen Thatsachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerspricht. Auf einem Umwege aber muß eine solche für jede falsche Lehre möglich seyn; sofern der Verfechter dieser doch wohl irgend eine Wahrheit erkennt und zugiebt: denn alsdann müssen die Folgerungen aus dieser und andererseits die aus der falschen Behauptung sich so weit fortführen lassen, bis zwei Sätze sich ergeben, die einander geradezu widersprechen. Von diesem schönen Kunstgriff ächter Dialektik finden wir im Plato viele Beispiele.

Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der

Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode finden wir schon beim Aristoteles angedeutet, deutlich beschrieben jedoch vielleicht zuerst beim Proklos, als welcher ganz richtig sagt: Μεθοδοι δε παραδιδονται· καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ' αρχην ἑμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον· ἡν και Πλατων, ὡς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν. κ. τ. λ. (Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur.) In primum Euclidis librum, L. III. Allerdings besteht die analytische Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugestandenes Princip; die synthetische hingegen in dem Ableiten aus einem solchen. Sie haben daher Analogie mit der, Kapitel 9 erörterten επαγωγη und απαγωγη; nur daß letztere nicht auf das Begründen, sondern stets auf das Umstoßen von Sätzen gerichtet ist. Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die induktive und die deduktive Methode zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aesthetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreißenden Verderb, so lange es noch Zeit ist, Ein-

halt thun möchte. — Daß das Lateiniſche aufgehört hat, die Sprache aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu ſeyn, hat den Nachtheil, daß es nicht mehr eine unmittelbar gemeinſame wiſſenſchaftliche Litteratur für ganz Europa giebt, ſondern Nationallitteraturen; wodurch dann jeder Gelehrte zunächſt auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einſeitigkeiten und Vorurtheilen befangenes Publikum beſchränkt iſt. Sodann muß er jetzt die vier Europäiſchen Hauptſprachen, neben den beiden alten, erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine große Erleichterung ſeyn, daß die termini technici aller Wiſſenſchaften (mit Ausnahme der Mineralogie), als ein Erbtheil von unſern Vorgängern, Lateiniſch oder Griechiſch ſind. Daher auch alle Nationen dieſe weislich beibehalten. Nur die Deutſchen ſind auf den unglücklichen Einfall gerathen, die termini technici aller Wiſſenſchaften verdeutſchen zu wollen. Dies hat zwei große Nachtheile. Erſtlich wird der fremde und auch der deutſche Gelehrte genöthigt, alle Kunſtausdrücke ſeiner Wiſſenſchaft zwei Mal zu erlernen, welches, wo deren viele ſind, z. B in der Anatomie, unglaublich mühſam und weitläuftig iſt. Wären die andern Nationen nicht, in dieſem Stücke, klüger als die Deutſchen; ſo hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünf Mal zu erlernen. Fahren die Deutſchen damit fort; ſo werden die auswärtigen Gelehrten die, überdies meiſtens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachläſſigen, ſchlechten, oft auch noch affektirten und geſchmackwidrigen Stile, häufig auch mit einer unartigen Rückſichtsloſigkeit gegen den Leſer und deſſen Bedürfniſſe abgefaßten Bücher derſelben vollends ungeleſen laſſen. — Zweitens ſind jene Verdeutſchungen der termini technici faſt durchgängig lange, zuſammengeflickte, ungeſchickt gewählte, ſchleppende, dumpftönende, ſich von der übrigen Sprache nicht ſcharf abſondernde Worte, welche daher ſich dem Gedächtniß ſchwer einprägen; während die von den alten, unvergeßlichen Urhebern der Wiſſenſchaften gewählten Griechiſchen und Lateiniſchen Ausdrücke die ſämmtlichen entgegengeſetzten guten Eigenſchaften haben und durch ihren ſonoren Klang ſich leicht einprägen. Was für ein häßliches, kakophoniſches Wort iſt nicht ſchon „Stickſtoff“ ſtatt Azot! „Verbum, Subſtantiv, Adjektiv“, behält und unterſcheidet ſich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort, oder gar „Umſtandswort“

statt Adverbium. Ganz unausstehlich und dazu noch gemein und barbiergesellenhaft ist es in der Anatomie. Schon „Pulsader und Blutader" sind der augenblicklichen Verwechselung leichter ausgesetzt, als Arterie und Vene: aber vollends verwirrend sind Ausdrücke wie „Fruchthälter, Fruchtgang und Fruchtleiter" statt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muß und mit denen er in allen Europäischen Sprachen ausreicht; desgleichen „Speiche und Ellenbogenröhre" statt radius und ulna, die ganz Europa seit Jahrtausenden versteht: wozu also jene ungeschickte, verwirrende, schleppende, ja abgeschmackte Verdeutschung? Nicht weniger widerlich ist die Uebersetzung der Kunstausdrücke in der Logik, wo denn unsere genialen Philosophieprofessoren die Schöpfer einer neuen Terminologie sind und fast Jeder seine eigene hat: bei G. E. Schulze z. B. heißt das Subjekt „Grundbegriff", das Prädikat „Beilegungsbegriff": da giebt es „Beilegungsschlüsse, Voraussetzungsschlüsse und Entgegensetzungsschlüsse", die Urtheile haben „Größe, Beschaffenheit, Verhältniß und Zuverlässigkeit" d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die selbe widerwärtige Wirkung jener Deutschthümelei wird man in allen Wissenschaften finden. — Die Lateinischen und Griechischen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, daß sie den wissenschaftlichen Begriff als einen solchen stämpeln und ihn aussondern aus den Worten des gemeinen Verkehres und den diesen anklebenden Ideenassociationen; während z. B. „Speisebrei", statt Chymus, von der Kost kleiner Kinder zu reden, und „Lungensack", statt pleura, nebst „Herzbeutel", statt pericardium, eher von Metzgern als von Anatomen herzurühren scheint. Endlich hängt an den antiken terminis technicis die unmittelbarste Nothwendigkeit der Erlernung der alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Untersuchungen mehr und mehr in Gefahr geräth, beseitigt zu werden. Kommt es aber dahin, verschwindet der an die Sprachen gebundene Geist der Alten aus dem gelehrten Unterricht; dann wird Rohheit, Plattheit und Gemeinheit sich der ganzen Litteratur bemächtigen. Denn die Werke der Alten sind der Nordstern für jedes künstlerische oder litterarische Streben: geht der euch unter; so seid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppischen Stil der meisten Schreiber, daß sie nie Latein geschrieben

haben.*) Sehr paſſend nennt man die Beſchäftigung mit den Schriftſtellern des Alterthums Humanitätsſtudien: denn durch ſie wird der Schüler zuvörderſt wieder ein Menſch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die Europäiſche Menſchheit ſo tief eindrangen, daß auch noch jetzt Jeder damit betüncht zur Welt kommt und ſie erſt abzuſtreifen hat, um nur zuvörderſt wieder ein Menſch zu werden. Denkt nicht, daß eure moderne Weisheit jene Weihe zum Menſchen je erſetzen könne: ihr ſeid nicht, wie Griechen und Römer, geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr ſeid zunächſt die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und ſeines Unſinns, des ſchändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterweſens. Geht es gleich mit Beiden jetzt allgemach zu Ende, ſo könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füßen ſtehen. Ohne die Schule der Alten [illegible] eure Litteratur in gemeines Geſchwätze und platte Philiſterei ausarten. — Aus allen dieſen Gründen alſo iſt es mein wohlgemeinter Rath, daß man der oben gerügten Deutſchmichelei ungeſäumt ein Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unweſen zu rügen, welches ſeit einigen Jahren, auf unerhörte Weiſe, mit der deutſchen Rechtſchreibung getrieben wird. Die Skribler, in jeder Gattung, haben nämlich ſo etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wiſſen jedoch nicht, daß dieſe beſteht in ſorgfältigem Weglaſſen alles Ueberflüſſigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört; ſondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, daß ſie die Worte beſchneiden, wie die Gauner die Münzen, und jede Silbe, die ihnen überflüſſig ſcheint, weil ſie den Werth derſelben nicht fühlen, ohne Weiteres abknappen. Z. B. unſere Vor-

*) Ein Hauptnutzen des Studiums der Alten iſt, daß es uns vor der Weitſchweifigkeit bewahrt; indem die Alten ſtets bemüht ſind, koncis und prägnant zu ſchreiben und der Fehler faſt aller Neueren Weitſchweifigkeit iſt, welche die Allerneueſten durch Silben- und Buchſtabenſuppreſſion gut zu machen ſuchen. Daher ſoll man das ganze Leben hindurch das Studium der Alten fortſetzen, wenn auch mit Beſchränkung der darauf zu verwendenden Zeit. Die Alten wußten, daß man nicht ſchreiben ſoll, wie man [illegible] die Neueſten hingegen haben ſogar die Unverſchämtheit, gehaltene [illegible]ungen drucken zu laſſen.

fahren haben, mit richtigem Takt, „Beweis“ und „Verweis“, hingegen „Nachweisung“ gesagt: der feine Unterschied, analog dem zwischen „Versuch“ und „Versuchung“, „Betracht“ und „Betrachtung“, ist den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar; daher sie das Wort „Nachweis“ erfunden haben, welches sogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen ist: denn dazu gehört nur, daß ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob sei. Demgemäß ist die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z. B. statt „Untersuchung“ schreibt man „Untersuch“, ja, gar statt „allmälig, mälig“, statt „beinahe, nahe“, statt „beständig, ständig“. Unterfienge sich ein Franzose près statt presque, ein Engländer most statt almost zu schreiben; so würde er einstimmig als ein Narr verlacht werden: in Deutschland aber gilt man durch so etwas für einen originellen Kopf. Chemiker schreiben bereits „löslich und unlöslich“ statt „unauflöslich“ und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger schlagen, die Sprache um ein werthvolles Wort bestehlen: löslich sind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Cäment erweicht wird, und alles diesem Analoge: auflöslich hingegen ist was in einer Flüssigkeit ganz verschwindet, wie Salz im Wasser. „Auflösen“ ist der terminus ad hoc, welcher Dies und nichts Anderes besagt, einen bestimmten Begriff aussondernd: den aber wollen unsere scharfsinnigen Sprachverbesserer in die allgemeine Spülwanne „Lösen“ gießen: konsequenter Weise müßten sie dann auch statt „ablösen (von Wachen), auslösen, einlösen u. s. w. überall „lösen“ setzen, und in diesem, wie in jenem Fall der Sprache die Bestimmtheit des Ausdrucks benehmen. Aber die Sprache um ein Wort ärmer machen heißt das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen. Dahin aber tendiren die vereinten Bemühungen fast aller unserer Bücherschreiber seit zehn bis zwanzig Jahren: denn was ich hier an einem Beispiele gezeigt habe, ließe sich an hundert andern nachweisen, und die niederträchtigste Silbenknickerei grassirt wie eine Seuche. Die Elenden zählen wahrhaftig die Buchstaben und nehmen keinen Anstand, ein Wort zu verkrüppeln, oder eines in falschem Sinne zu gebrauchen, sobald nur zwei Buchstaben dabei zu lukriren sind. Wer keiner neuen Gedanken fähig ist, will wenigstens neue Worte zu Markte brin-

gen, und jeder Tintenklexer hält ſich berufen, die Sprache zu verbeſſern. Am unverſchämteſten treiben es die Zeitungsſchreiber, und da ihre Blätter, vermöge der Trivialität ihres Inhalts, das allergrößte Publikum, ja ein ſolches haben, das größtentheils nichts Anderes lieſt; ſo droht durch ſie der Sprache große Gefahr; daher ich ernſtlich anrathe, ſie einer orthographiſchen Cenſur zu unterwerfen, oder ſie für jedes ungebräuchliche, oder verſtümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu laſſen: denn was könnte unwürdiger ſeyn, als daß Sprachumwandelungen vom allerniedrigſten Zweige der Litteratur ausgiengen? Die Sprache, zumal eine relative Urſprache, wie die Deutſche, iſt das köſtlichſte Erbtheil der Nation und dabei ein überaus komplicirtes, leicht zu verderbendes und nicht wieder herzuſtellendes Kunſtwerk, daher ein noli me tangere. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen große Pietät bewieſen: daher iſt Dante's und Petrarca's Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verſchieden, Montaigne noch ganz lesbar, und ſo auch Shakeſpeare in ſeinen älteſten Ausgaben. — Dem Deutſchen iſt es ſogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben: denn er denkt langſam und ſie geben ihm Zeit zum beſinnen. Aber jene eingeriſſene Sprachökonomie zeigt ſich in noch mehreren charakteriſtiſchen Phänomenen: ſie ſetzen z. B., gegen alle Logik und Grammatik, das Imperfektum ſtatt des Perfektums und Plusquamperfektums; ſie ſtecken oft das Auxiliarverbum in die Taſche; ſie brauchen den Ablativ ſtatt des Genitivs; ſie machen, um ein Paar logiſche Partikeln zu lukriren, ſo verflochtene Perioden, daß man ſie vier Mal leſen muß, um hinter den Sinn zu kommen: denn bloß das Papier, nicht die Zeit des Leſers wollen ſie ſparen: bei Eigennamen deuten ſie, ganz hottentottiſch, den Kaſus weder durch Flexion, noch Artikel an: der Leſer mag ihn rathen. Beſonders gern aber eskrokiren ſie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, dieſe der Proſodie geweihten Buchſtaben; welches Verfahren gerade ſo iſt, wie wenn man aus dem Griechiſchen das η und ω verbannen und ſtatt ihrer ε und ο ſetzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Maß, Spaß ſchreibt, ſollte auch Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al u. ſ. w. ſchreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede iſt, vermeinen, daß man auszuſprechen hat, wie man ſchreibt:

wonach dann von der Deutschen Sprache nur ein gekniffenes, spitzmäuliges, dumpfes Konsonantengeräusch übrig bleiben und alle Prosodie verloren gehen wird. Sehr beliebt ist auch, wegen Ersparniß eines Buchstabens, die Schreibart „Literatur" statt der richtigen „Litteratur". Zu ihrer Vertheidigung wird das Particip des Verbums linere für den Ursprung des Wortes ausgegeben. Linere heißt aber schmieren: daher möchte für den größten Theil der Deutschen Buchmacherei die beliebte Schreibart wirklich die richtige seyn; so daß man eine sehr kleine Litteratur und eine sehr ausgedehnte Literatur unterscheiden könnte. — Um kurz zu schreiben, veredele man seinen Stil und vermeide alles unnütze Gewäsche und Gekaue: da braucht man nicht, des theuren Papiers halber, Silben und Buchstaben zu eskrokiren. Aber so viele unnütze Seiten, unnütze Bogen, unnütze Bücher zu schreiben, und dann diese Zeit- und Papiervergeudung an den unschuldigen Silben und Buchstaben wieder einbringen zu wollen, — das ist wahrlich der Superlativ Dessen, was man auf Englisch pennywise and poundfoolish nennt. — Zu beklagen ist es, daß keine Deutsche Akademie da ist, dem litterarischen Sanskülottismus gegenüber die Sprache in ihren Schutz zu nehmen, zumal in einer Zeit, wo auch die der alten Sprachen Unkundigen es wagen dürfen, die Presse zu beschäftigen. Ueber den ganzen, heut zu Tage mit der Deutschen Sprache getriebenen, unverzeihlichen Unfug habe ich mich des Weiteren ausgelassen in meinen Parergis, Bd. II, Kap. 23. —

Von der bereits in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 51, vorgeschlagenen und auch hier, §. 7 und 15 des ersten Bandes, wieder berührten, obersten Eintheilung der Wissenschaften, nach der in ihnen vorherrschenden Gestalt des Satzes vom Grunde, will ich eine kleine Probe hieherſetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig seyn wird.

I. Reine Wissenschaften a priori.

1. Die Lehre vom Grunde des Seyns.
   a) im Raum: Geometrie.
   b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.
2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empirische oder Wissenschaften a posteriori.

Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Gesetz der Kausalität, und zwar nach dessen drei Modis.

1. Die Lehre von den Ursachen:
   a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik, Chemie.
   b) Besondere: Astronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
2. Die Lehre von den Reizen:
   a) Allgemeine: Physiologie der Pflanzen und Thiere, nebst deren Hülfswissenschaft Anatomie.
   b) Besondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Physiologie, Pathologie, Therapie.
3. Die Lehre von den Motiven:
   a) Allgemeine: Ethik, Psychologie.
   b) Besondere: Rechtslehre, Geschichte.

Die Philosophie oder Metaphysik, als Lehre vom Bewußtseyn und dessen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher, tritt nicht in die Reihe; weil sie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Gegenstande hat. Sie ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt. — Wie in der Musik jede einzelne Periode dem Ton entsprechen muß, zu welchem der Grundbaß eben fortgeschritten ist; so wird jeder Schriftsteller, nach Maaßgabe seines Faches, das Gepräge der zu seiner Zeit herrschenden Philosophie tragen. — Ueberdies aber hat jede Wissenschaft noch ihre specielle Philosophie: daher man von einer Philosophie der Botanik, der Zoologie, der Geschichte u. s. w. redet. Hierunter ist vernünftigerweise nichts Anderes zu verstehen, als die Hauptresultate jeder Wissenschaft selbst, vom höchsten, d. h. allgemeinsten Standpunkt aus, der innerhalb derselben möglich ist, betrachtet und zusammengefaßt. Diese allgemeinen Ergebnisse schließen sich unmittelbar an die allgemeine Philosophie an, indem sie ihr wichtige Data liefern und sie der Mühe überheben, diese im philosophisch unbearbeiteten Stoffe der Specialwissenschaften selbst zu suchen. Diese Specialphilosophien stehen demnach vermittelnd zwischen ihren spe-

ciellen Wissenschaften und der eigentlichen Philosophie. Denn da diese die allgemeinsten Aufschlüsse über das Ganze der Dinge zu ertheilen hat; so müssen solche auch auf das Einzelne jeder Art derselben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philosophie jeder Wissenschaft entsteht inzwischen unabhängig von der allgemeinen Philosophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wissenschaft selbst: daher sie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden; sondern schon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philosophie jedenfalls passen wird. Diese hingegen muß Bestätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philosophien der einzelnen Wissenschaften: denn die allgemeinste Wahrheit muß durch die specielleren belegt werden können. Ein schönes Beispiel der Philosophie der Zoologie hat Goethe geliefert an seinen Reflexionen über Dalton's und Pander's Skelette der Nagethiere. (Hefte zur Morphologie, 1824.) Aehnliche Verdienste um dieselbe Wissenschaft haben Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cüvier u. a. m., sofern sie Alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtschaft, den bleibenden Typus und den gesetzmäßigen Zusammenhang der thierischen Gestalten hervorgehoben haben. — Empirische Wissenschaften, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie sind inzwischen eine passende Beschäftigung für gute Kapacitäten, denen jedoch die höchsten Fähigkeiten abgehen, welche auch eben den minutiosen Forschungen solcher Art hinderlich seyn würden. Solche koncentriren ihre ganze Kraft und ihr gesammtes Wissen auf ein einziges abgestecktes Feld, in welchem sie daher, unter der Bedingung gänzlicher Unwissenheit in allem Uebrigen, die möglichst vollständige Erkenntniß erlangen können; während der Philosoph alle Felder übersehen, ja, in gewissem Grad darauf zu Hause seyn muß; wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeschlossen bleibt. Dafür aber sind Jene den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musicis im Orchester vergleichen, jeder von welchen Meister auf seinem Instrument ist, den Philosophen

hingegen dem Kapellmeiſter, der die Natur und Behandlungsweiſe jedes Inſtruments kennen muß, ohne jedoch ſie alle, oder auch nur eines, in großer Vollkommenheit, zu ſpielen. Skotus Erigena begreift alle Wiſſenſchaften unter dem Namen Scientia, im Gegenſatz der Philoſophie, welche er Sapientia nennt. Dieſelbe Diſtinktion haben ſchon die Pythagoreer gemacht; wie zu erſehen iſt aus Stobäos (Floril. Vol. I, pag. 20), wo ſie ſehr klar und artig auseinandergeſetzt iſt. Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichniß des Verhältniſſes beider Arten geiſtiger Beſtrebungen zu einander haben die Alten ſo oft wiederholt, daß man nicht mehr weiß, wem es angehört. Diogenes Laertius (II, 79) ſchreibt es dem Ariſtippos zu, Stobäos (Floril. tit. IV, 110) dem Ariſton Chios, dem Ariſtoteles ſein Scholiaſt (S. 8 der Berliner Ausgabe), Plutarch aber (De puer. educ. c. 10) dem Bion, qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere. In unſerm überwiegend empiriſchen und hiſtoriſchen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht ſchaden.

Kapitel 13.

Zur Methodenlehre der Mathematik. *)

Die Eukleidiſche Demonſtrirmethode hat aus ihrem eigenen Schooß ihre treffendeſte Parodie und Karikatur geboren, an der berühmten Streitigkeit über die Theorie der Parallelen und den ſich jedes Jahr wiederholenden Verſuchen, das elfte Axiom zu beweiſen. Dieſes nämlich beſagt, und zwar durch das mittelbare Merkmal einer ſchneidenden dritten Linie, daß zwei ſich gegen einander neigende (denn dies eben heißt „kleiner als zwei rechte ſeyn"), wenn genugſam verlängert, zuſammentreffen müſſen; welche Wahrheit nun zu komplicirt ſeyn ſoll, um für ſelbſtevident zu gelten, daher ſie eines Beweiſes bedarf, der nun aber nicht

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 15 des erſten Bandes.

aufzubringen ist; eben weil es nichts Unmittelbareres giebt. Mich erinnert dieser Gewissensskrupel an die Schillersche Rechtsfrage:

„Jahre lang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen:
Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?"

ja, mir scheint, daß die logische Methode sich hiedurch bis zur Niaiserie steigere. Aber gerade durch die Streitigkeiten darüber, nebst den vergeblichen Versuchen, das unmittelbar Gewisse als bloß mittelbar gewiß darzustellen, tritt die Selbstständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Ueberführung in einen Kontrast, der nicht weniger belehrend, als belustigend ist. Man will hier nämlich die unmittelbare Gewißheit deshalb nicht gelten lassen, weil sie keine bloß logische, aus dem Begriffe folgende, also allein auf dem Verhältniß des Prädikats zum Subjekt, nach dem Satze vom Widerspruch, beruhende ist. Nun ist aber jenes Axiom ein synthetischer Satz a priori und hat als solcher die Gewährleistung der reinen, nicht empirischen Anschauung, die eben so unmittelbar und sicher ist, wie der Satz vom Widerspruch selbst, von welchem alle Beweise ihre Gewißheit erst zur Lehn haben. Im Grunde gilt dies von jedem geometrischen Theorem, und es ist willkürlich, wo man hier die Gränze zwischen dem unmittelbar Gewissen und dem erst zu Beweisenden ziehen will. — Mich wundert, daß man nicht vielmehr das achte Axiom angreift: „Figuren, die sich decken, sind einander gleich". Denn das Sichdecken ist entweder eine bloße Tautologie, oder etwas ganz Empirisches, welches nicht der reinen Anschauung, sondern der äußern sinnlichen Erfahrung angehört. Es setzt nämlich Beweglichkeit der Figuren voraus: aber das Bewegliche im Raum ist allein die Materie. Mithin verläßt dies Provociren auf das Sichdecken den reinen Raum, das alleinige Element der Geometrie, um zum Materiellen und Empirischen überzugehen. —

Die angebliche Ueberschrift des Platonischen Lehrsaals, Αγεωμετρητος μηδεις εισιτω, auf welche die Mathematiker so stolz sind, war ohne Zweifel dadurch motivirt, daß Plato die geometrischen Figuren als Mittelwesen zwischen den ewigen Ideen und den einzelnen Dingen ansah, wie dies Aristoteles in seiner Metaphysik öfter erwähnt (besonders I, c. 6, S. 887, 998 et Scholia, S. 827, Ed. Berol.). Ueberdies ließ der Gegensatz

zwiſchen jenen für ſich beſtehenden, ewigen Formen, oder Ideen, und den vergänglichen einzelnen Dingen ſich an den geometriſchen Figuren am leichteſten faßlich machen und dadurch der Grund legen zur Ideenlehre, welche der Mittelpunkt der Philoſophie Plato's, ja, ſein einziges ernſtliches und entſchiedenes theoretiſches Dogma iſt: beim Vortrag deſſelben ging er darum von der Geometrie aus. In gleichem Sinn wird uns geſagt, daß er die Geometrie als Vorübung betrachtete, durch welche der Geiſt der Schüler ſich an die Beſchäftigung mit unkörperlichen Gegenſtänden gewöhnte, nachdem derſelbe bis dahin, im praktiſchen Leben, es nur mit körperlichen Dingen zu thun gehabt hatte (Schol. in Aristot., p. 12, 15). Dies alſo iſt der Sinn, in welchem Plato die Geometrie den Philoſophen empfahl: man iſt daher nicht berechtigt, denſelben weiter auszudehnen. Vielmehr empfehle ich, als Unterſuchung des Einfluſſes der Mathematik auf unſere Geiſteskräfte und ihres Nutzens für wiſſenſchaftliche Bildung überhaupt, eine ſehr gründliche und kenntnißreiche Abhandlung, in Form der Recenſion eines Buches von Whewell, in der Edinburgh' Review vom Januar 1836: ihr Verfaſſer, der ſie ſpäter, zuſammen mit einigen andern Abhandlungen, unter ſeinem Namen herausgegeben hat, iſt W. Hamilton, Profeſſor der Logik und Metaphyſik in Schottland. Dieſelbe hat auch einen Deutſchen Ueberſetzer gefunden und iſt für ſich allein erſchienen, unter dem Titel: „Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik", aus dem Engliſchen, 1836. Das Ergebniß derſelben iſt, daß der Werth der Mathematik nur ein mittelbarer ſei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch ſie erreichbar ſind, liege; an ſich aber laſſe die Mathematik den Geiſt da, wo ſie ihn gefunden hat, und ſei der allgemeinen Ausbildung und Entwickelung deſſelben keineswegs förderlich, ja ſogar entſchieden hinderlich. Dies Ergebniß wird nicht nur durch gründliche dianoiologiſche Unterſuchung der mathematiſchen Geiſtesthätigkeit dargethan, ſondern auch durch eine ſehr gelehrte Anhäufung von Beiſpielen und Autoritäten befeſtigt. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelaſſen wird, iſt, daß ſie unſtäte und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerkſamkeit zu fixiren. — Sogar Karteſius, der doch ſelbſt als Mathematiker berühmt war, urtheilte eben ſo über die Mathematik. In

der Vie de Descartes par Baillet, 1693, heißt es, Liv. II, ch. 6, p. 54: Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu' on ne les cultive que pour elles mêmes. — — — Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires u. ſ. f.

Kapitel 14.

Ueber die Gedankenaſſociation.

Die Gegenwart der Vorſtellungen und Gedanken in unſerm Bewußtſeyn iſt dem Satze vom Grund, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, ſo ſtreng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Geſetze der Kauſalität. So wenig ein Körper ohne Urſache in Bewegung gerathen kann, iſt es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtſeyn trete. Dieſer Anlaß iſt nun entweder ein äußerer, alſo ein Eindruck auf die Sinne; oder ein innerer, alſo ſelbſt wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt, vermöge der Aſſociation. Dieſe wieder beruht entweder auf einem Verhältniß von Grund und Folge zwiſchen beiden; oder aber auf Aehnlichkeit, auch bloße Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer erſten Auffaſſung, welche wieder in der räumlichen Nachbarſchaft ihrer Gegenſtände ihren Grund haben kann. Die beiden letztern Fälle bezeichnet das Wort à propos. Für den intellektuellen Werth eines Kopfes iſt das Vorherrſchen des einen dieſer drei Bänder der Gedankenaſſociation vor den andern charakteriſtiſch: das zuerſt genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geiſtreichen, poetiſchen, das letzte in den beſchränkten Köpfen vorherrſchen. Nicht weniger charakteriſtiſch iſt der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere, in irgend einer Beziehung zu ihm ſtehende, hervorruft: ſie macht die Regſamkeit des Geiſtes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne ſeinen genügenden Anlaß, ſelbſt beim ſtärkſten Willen ihn hervorzurufen, bezeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht ſind, uns auf etwas zu beſinnen, und nun den ganzen Vorrath unſerer Ge-

danken durchprobiren, um irgend einen zu finden, der mit dem gesuchten associirt sei: finden wir jenen, so ist auch dieser da. Stets sucht wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächst nach einem Faden, an dem sie durch die Gedankenassociation hängt. Hierauf beruht die Mnemonik: sie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken, oder Worten, uns mit leicht zu findenden Anlässen versehen. Das Schlimme jedoch ist, daß doch auch diese Anlässe selbst erst wiedergefunden werden müssen und hiezu wieder eines Anlasses bedürfen. Wie viel bei der Erinnerung der Anlaß leistet, läßt sich daran nachweisen, daß Einer, der in einem Anekdotenbuch funfzig Anekdoten gelesen und dann es weggelegt hat, gleich darauf bisweilen nicht auf eine einzige sich besinnen kann: kommt jedoch ein Anlaß, oder fällt ihm ein Gedanke ein, der irgend eine Analogie mit einer jener Anekdoten hat; so fällt diese ihm sogleich ein; und so gelegentlich alle funfzig. Das Selbe gilt von Allem, was man liest. — Im Grunde beruht unser unmittelbares, d. h. nicht durch mnemonische Künste vermitteltes, Wortgedächtniß, und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit, auf der unmittelbaren Gedankenassociation. Denn das Erlernen der Sprache besteht darin, daß wir, auf immer, einen Begriff mit einem Worte so zusammenketten, daß bei diesem Begriff stets zugleich dieses Wort, und bei diesem Wort dieser Begriff uns einfällt. Den selben Proceß haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. Erlernen wir jedoch eine Sprache bloß zum passiven, nicht zum aktiven Gebrauch, d. h. zum Lesen, nicht zum Sprechen, wie z. B. meistens das Griechische; so ist die Verkettung einseitig, indem beim Wort uns der Begriff, nicht aber durchweg beim Begriff das Wort einfällt. Der selbe Hergang, wie bei der Sprache, wird im Einzelnen augenfällig bei Erlernung jedes neuen Eigennamens. Bisweilen aber trauen wir uns nicht zu, mit dem Gedanken an *diese* Person, oder Stadt, Fluß, Berg, Pflanze, Thier u. s. w. den Namen derselben unmittelbar so fest zu verknüpfen, daß er ihn von selbst herbeizöge: alsdann helfen wir uns mnemonisch und verknüpfen das Bild der Person, oder Sache, mit irgend einer anschaulichen Eigenschaft, deren Name im ihrigen vorkommt. Jedoch ist dies nur ein einstweiliges Gerüst zur Stützung: späterhin lassen wir es fallen, indem die Gedankenassociation eine unmittelbare wird.

Das Suchen nach einem Faden der Erinnerung zeigt ſich in eigenthümlicher Art, wenn es ein Traum iſt, den wir beim Erwachen vergeſſen haben, als wo wir vergeblich nach Dem ſuchen, was noch vor wenigen Minuten uns mit der Macht der hellſten Gegenwart beſchäftigte, jetzt aber ganz entwichen iſt; weshalb wir dann nach irgend einem zurückgebliebenen Eindruck haſchen, an dem das Fädchen hienge, welches, vermöge der Aſſociation, jenen Traum wieder in unſer Bewußtſeyn zurückziehen könnte. Selbſt aus dem magnetiſch-ſomnambulen Schlafe ſoll bisweilen Erinnerung möglich ſeyn, durch ein im Wachen vorgefundenes ſinnliches Zeichen: nach Kieſer, „Tellurismus", Bd. II, §. 271. Auf der ſelben Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne ſeinen Anlaß beruht es, daß, wenn wir uns vorſetzen, zu einer beſtimmten Zeit irgend etwas zu thun, dieſes nur dadurch geſchehen kann, daß wir entweder bis dahin an nichts Anderes denken, oder aber zur beſtimmten Zeit durch irgend etwas daran *erinnert* werden, welches entweder ein äußerer, dazu vorherbereiteter Eindruck, oder auch ein ſelbſt wieder geſetzmäßig herbeigeführter Gedanke ſeyn kann. Beides gehört dann in die Klaſſe der Motive. — Jeden Morgen, beim Erwachen, iſt das Bewußtſeyn eine tabula rasa, die ſich aber ſchnell wieder füllt. Zunächſt nämlich iſt es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieſer Umgebung gedacht haben: daran knüpfen ſich die Ereigniſſe des vorigen Tages, und ſo ruft ein Gedanke ſchnell den andern hervor, bis Alles, was uns geſtern beſchäftigte, wieder da iſt. Darauf, daß dies gehörig geſchehe, beruht die Geſundheit des Geiſtes, im Gegenſatz des Wahnſinns, der, wie im dritten Buche gezeigt wird, eben darin beſteht, daß große Lücken im Zuſammenhange der Rückerinnerung Statt haben. Wie gänzlich aber der Schlaf den Faden der Erinnerung unterbricht, ſo daß dieſer an jedem Morgen wieder angeknüpft werden muß, ſehen wir an einzelnen Unvollkommenheiten dieſer Operation: z. B. eine Melodie, welche Abends uns zum Ueberdruß im Kopfe herumging, können wir bisweilen am andern Morgen nicht wiederfinden.

Eine Ausnahme zu dem Geſagten ſcheinen die Fälle zu liefern, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantaſie, uns plötzlich

und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meistens ist dies jedoch Täuschung, die darauf beruht, daß der Anlaß so gering, der Gedanke selbst aber so hell und interessant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtseyn verdrängte: bisweilen aber mag ein solcher urplötzlicher Eintritt einer Vorstellung innere körperliche Eindrücke, entweder der Theile des Gehirns auf einander, oder auch des organischen Nervensystems auf das Gehirn zur Ursache haben.

Ueberhaupt ist in der Wirklichkeit der Gedankenproceß unsers Innern nicht so einfach, wie die Theorie desselben; da hier vielerlei ineinandergreift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranschaulichen, unser Bewußtseyn mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unsers Willens, welcher der Kern unsers Wesens ist. Die Masse des ganzen Bewußtseyns ist nun, mehr oder weniger, nach Maaßgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in steter Bewegung, und was in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unsers Denkens und Beschließens auf der Oberfläche, d. h. besteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile; obwohl wir dies anstreben, um uns und Andern Rechenschaft geben zu können: gewöhnlich aber geschieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und sie geht beinahe so unbewußt vor sich, wie die Umwandlung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes. Daher kommt es, daß wir oft vom Entstehen unserer tiefsten Gedanken keine Rechenschaft geben können: sie sind die Ausgeburt unsers geheimnißvollen Innern. Urtheile, Einfälle, Beschlüsse steigen unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf. Ein Brief bringt uns unvermuthete, wichtige Nachrichten, in Folge deren eine Verwirrung unserer Gedanken und Motive eintritt: wir entschlagen uns der Sache einstweilen und denken nicht wieder daran; aber am andern, oder dem dritten, vierten Tage steht bisweilen das ganze Verhältniß,

mit dem was wir dabei zu thun haben, deutlich vor uns. Das Bewußtseyn ist die bloße Oberfläche unsers Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schaale kennen.

Was aber die Gedankenassociation selbst, deren Gesetze oben dargelegt worden, in Thätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz, oder im Geheimen unsers Innern, der Wille, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, nach Maaßgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientirt sei, für alle vorkommenden Fälle. Daher ist die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassociation beherrscht und thätig erhält, im letzten Grunde, das Gesetz der Motivation; weil Das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung, der Analogie, oder sonstigen Gedankenassociation, nachzugehen, der Wille des denkenden Subjekts ist. Wie nun also hier die Gesetze des Ideennexus doch nur auf der Basis des Willens bestehen; so besteht der Kausalnexus der Körper in der realen Welt eigentlich auch nur auf der Basis des in den Erscheinungen dieser sich äußernden Willens; weshalb die Erklärung aus Ursachen nie eine absolute und erschöpfende ist, sondern zurückweist auf Naturkräfte als ihre Bedingung, deren Wesen eben der Wille als Ding an sich ist; — wobei ich freilich das folgende Buch anticipirt habe.

Weil nun aber die äußern (sinnlichen) Anlässe der Gegenwart unserer Vorstellungen eben so wohl wie die innern (der Gedankenassociation), und beide unabhängig von einander, beständig auf das Bewußtseyn einwirken; so entstehen hieraus die häufigen Unterbrechungen unsers Gedankenlaufs, welche eine gewisse Zerstückelung und Verwirrung unsers Denkens herbeiführen, die zu den nicht zu beseitigenden Unvollkommenheiten desselben gehört, welche wir jetzt in einem eigenen Kapitel betrachten wollen.

Kapitel 15.

Von den weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts.

Unſer Selbſtbewußtſeyn hat nicht den Raum, ſondern allein die Zeit zur Form: deshalb geht unſer Denken nicht, wie unſer Anſchauen, nach drei Dimenſionen vor ſich, ſondern bloß nach einer, alſo auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe. Hieraus entſpringt die größte der weſentlichen Unvollkommenheiten unſers Intellekts. Wir können nämlich Alles nur ſucceſſive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden, ja, auch dieſes Einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles Andere vergeſſen, alſo uns deſſelben gar nicht bewußt ſind, mithin es ſo lange aufhört für uns dazuſeyn. In dieſer Eigenſchaft iſt unſer Intellekt einem Teleſkop mit einem ſehr engen Geſichtsfelde zu vergleichen; weil eben unſer Bewußtſeyn kein ſtehendes, ſondern ein fließendes iſt. Der Intellekt apprehendirt nämlich nur ſucceſſiv und muß, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren laſſen, nichts, als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer ſchwächer werden. Der Gedanke, der mich jetzt lebhaft beſchäftigt, muß mir, nach einer kurzen Weile, ganz entfallen ſeyn: tritt nun noch eine wohldurchſchlafene Nacht dazwiſchen: ſo kann es kommen, daß ich ihn nie wiederfinde; es ſei denn, daß er an mein perſönliches Intereſſe, d. h. an meinen Willen geknüpft wäre, als welcher ſtets das Feld behauptet.

Auf dieſer Unvollkommenheit des Intellekts beruht das Rhapſodiſche und oft Fragmentariſche unſers Gedankenlaufs, welches ich bereits am Schluſſe des vorigen Kapitels berührt habe, und aus dieſem entſteht die unvermeidliche Zerſtreuung unſers Denkens. Theils nämlich dringen äußere Sinneseindrücke ſtörend und unterbrechend auf daſſelbe ein, ihm jeden Augenblick das Fremdartigſte aufzwingend, theils zieht am Bande der Aſſociation ein Gedanke den andern herbei und wird nun ſelbſt von ihm verdrängt; theils endlich iſt auch der Intellekt ſelbſt nicht ein Mal fähig ſich ſehr lange und anhaltend auf einen Gedanken zu heften: ſondern wie das Auge, wenn es lange auf einen Gegenſtand hinſtarrt, ihn bald nicht mehr deutlich ſieht, indem die Umriſſe in einander fließen, ſich verwirren und endlich

Alles dunkel wird; so wird auch, durch lange fortgesetztes Grübeln über eine Sache, allmälig das Denken verworren, stumpft sich ab und endigt in völliger Dumpfheit. Daher müssen wir jede Meditation oder Deliberation, welche glücklicherweise ungestört geblieben, aber doch nicht zu Ende geführt worden, auch wenn sie die wichtigste und uns angelegenste Sache betrifft, nach einer gewissen Zeit, deren Maaß individuell ist, vor der Hand aufgeben und ihren uns so interessanten Gegenstand aus dem Bewußtseyn entlassen, um uns, so schwer die Sorge darüber auch auf uns lastet, jetzt mit unbedeutenden und gleichgültigen Dingen zu beschäftigen. Während dieser Zeit nun ist jener wichtige Gegenstand für uns nicht mehr vorhanden: er ist jetzt, wie die Wärme im kalten Wasser, latent. Wenn wir ihn nun, zur andern Zeit, wieder aufnehmen; so kommen wir an ihn wie an eine neue Sache, in der wir uns von Neuem, wiewohl schneller, orientiren, und auch der angenehme, oder widrige Eindruck derselben auf unsern Willen tritt von Neuem ein. Inzwischen kommen wir selbst nicht ganz unverändert zurück. Denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und Ansicht: zudem haben die in der Zwischenzeit dagewesenen fremdartigen Vorstellungen einen Nachklang zurückgelassen, dessen Ton auf die folgenden Einfluß hat. Daher erscheint uns die selbe Sache zu verschiedenen Zeiten, Morgens, Abends, Nachmittags, oder am andern Tage, oft sehr verschieden: entgegengesetzte Ansichten derselben drängen sich jetzt auf und vermehren unsern Zweifel. Darum spricht man vom Beschlafen einer Angelegenheit und fordert zu großen Entschlüssen lange Ueberlegungszeit. Wenn nun gleich diese Beschaffenheit unsers Intellekts, als aus der Schwäche desselben entspringend, ihre offenbaren Nachtheile hat; so gewährt sie andererseits den Vortheil, daß wir, nach der Zerstreuung und der physischen Umstimmung, als komparativ Andere, frisch und fremd zu unserer Angelegenheit zurückkehren und so sie mehrmals in stark verändertem Lichte erblicken können. — Aus diesem allen ist ersichtlich, daß das menschliche Bewußtseyn und Denken, seiner Natur nach, nothwendig fragmentarisch ist, weshalb die theoretischen oder praktischen Ergebnisse, welche durch die Zusammen-

setzung solcher Fragmente erlangt werden, meistens mangelhaft ausfallen. Dabei gleicht unser denkendes Bewußtseyn einer Laterna magica, in deren Fokus nur Ein Bild zur Zeit erscheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelste darstellt, doch bald verschwinden muß, um dem Heterogensten, ja Gemeinsten Platz zu machen. — In praktischen Angelegenheiten werden die wichtigsten Pläne und Beschlüsse im Allgemeinen festgestellt: diesen aber ordnen andere, als Mittel zum Zweck, sich unter, diesen wieder andere und so bis zum Einzelnen, in concreto Auszuführenden herab. Nun aber kommen sie nicht in der Reihe ihrer Dignität zur Ausführung, sondern während die Pläne im Großen und Allgemeinen uns beschäftigen, müssen wir mit den kleinsten Einzelheiten und der Sorge des Augenblickes kämpfen. Dadurch wird unser Bewußtseyn noch desultorischer. Ueberhaupt machen theoretische Geistesbeschäftigungen zu praktischen Angelegenheiten und diese wieder zu jenen unfähig.

In Folge des dargestellten unvermeidlich Zerstreuten und Fragmentarischen alles unsers Denkens, und des dadurch herbeigeführten Gemisches der heterogensten Vorstellungen, welches auch dem edelsten menschlichen Geiste anhängt, haben wir eigentlich nur eine halbe Besinnung und tappen mit dieser im Labyrinth unsers Lebenswandels und im Dunkel unserer Forschungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unsern Weg. Aber was läßt sich überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen selbst der weiseste allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichsten und unsinnigsten Träume ist und von diesen kommend seine Meditationen wieder aufnehmen soll? Offenbar ist ein so großen Beschränkungen unterliegendes Bewußtseyn zur Ergründung des Räthsels der Welt wenig geeignet, und ein solches Bestreben müßte Wesen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form, und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, seltsam und erbärmlich erscheinen. Ja, es ist sogar zu bewundern, daß wir durch das so höchst heterogene Gemisch der Vorstellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche sich beständig in unserm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, sondern uns stets noch wieder darin zurechtzufinden und Alles aneinanderzupassen vermögen. Offenbar muß doch ein einfacher Faden daseyn, auf dem sich Alles aneinanderreiht: was ist aber dieser? — Das Ge-

dächtniß allein reicht dazu nicht aus; da es wesentliche Beschränkungen hat, von denen ich bald reden werde, und überdies höchst unvollkommen und treulos ist. Das logische Ich, oder gar die transscendentale synthetische Einheit der Apperception, — sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen, vielmehr wird Manchem dabei einfallen:

„Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel."

Kants Satz: „das Ich denke muß alle unsere Vorstellungen begleiten", ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d. h. sich selber ein Geheimniß. — Das, was dem Bewußtseyn Einheit und Zusammenhang giebt, indem es, durchgehend durch dessen sämmtliche Vorstellungen, seine Unterlage, ein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewußtseyn bedingt, mithin keine Vorstellung seyn: vielmehr muß es das Prius des Bewußtseyns und die Wurzel des Baumes seyn, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der Wille: er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewußtseyn hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtseyns, als ein Spiegel, in welchem sich successiv bald Dieses bald Jenes darstellt, oder doch höchstens nur soviel wie ein Konvexspiegel, dessen Strahlen in einen imaginären Punkt hinter seiner Oberfläche zusammenlaufen. Nun aber ist der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtseyn. Er ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen, als Mittel zu seinen Zwecken, zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingirt, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtniß und Ideenassociation zuletzt in Thätigkeit setzt, in der Hand hält: von ihm ist im Grunde die Rede, so oft „Ich" in einem Urtheil vorkommt. Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseyns und das Band aller Funktionen und Akte desselben: er gehört aber nicht selbst zum Intellekt, sondern ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher.

Aus der Form der Zeit und der einfachen Dimenſion der Vorſtellungsreihe, vermöge welcher der Intellekt, um Eines aufzufaſſen, alles Andere fallen laſſen muß, folgt, wie ſeine Zerſtreuung, auch ſeine Vergeßlichkeit. Das Meiſte von Dem, was er fallen gelaſſen, nimmt er nie wieder auf; zumal da die Wiederaufnahme an den Satz vom Grunde gebunden iſt, alſo eines Anlaſſes bedarf, den die Gedankenaſſociation und Motivation erſt zu liefern hat; welcher Anlaß jedoch um ſo entfernter und geringer ſeyn darf, je mehr unſere Empfindlichkeit dafür durch das Intereſſe des Gegenſtandes erhöht iſt. Nun aber iſt das Gedächtniß, wie ich ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt habe, kein Behältniß, ſondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorſtellungen, die daher ſtets durch Wiederholung in Uebung erhalten werden müſſen; da ſie ſonſt ſich allmälig verlieren. Demzufolge iſt das Wiſſen auch des gelehrteſten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden, als eine im Hervorbringen gewiſſer Vorſtellungen erlangte Uebung: actualiter hingegen iſt auch er auf eine einzige Vorſtellung beſchränkt und nur dieſer einen ſich zur Zeit bewußt. Hieraus entſteht ein ſeltſamer Kontraſt zwiſchen dem, was er potentiâ und dem, was er actu weiß, d. h. zwiſchen ſeinem Wiſſen und ſeinem jedesmaligen Denken: Erſteres iſt eine unüberſehbare, ſtets etwas chaotiſche Maſſe, Letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. Das Verhältniß gleicht dem zwiſchen den zahlloſen Sternen des Himmels und dem engen Geſichtsfelde des Teleſkops: es tritt auffallend hervor, wann er, auf einen Anlaß, irgend eine Einzelheit aus ſeinem Wiſſen zur deutlichen Erinnerung bringen will, wo Zeit und Mühe erfordert wird, es aus jenem Chaos hervorzuſuchen. Die Schnelligkeit hierin iſt eine beſondere Gabe, aber ſehr von Tag und Stunde abhängig: daher verſagt bisweilen das Gedächtniß ſeinen Dienſt, ſelbſt in Dingen, die es zur andern Zeit leicht zur Hand hat. Dieſe Betrachtung fordert uns auf, in unſern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einſicht, als nach Vermehrung der Gelehrſamkeit zu ſtreben, und zu beherzigen, daß die Qualität des Wiſſens wichtiger iſt, als die Quantität deſſelben. Dieſe ertheilt den Büchern bloß Dicke, jene Gründlichkeit und zugleich Stil: denn ſie iſt eine intenſive Größe, während die andere eine bloß extenſive iſt. Sie beſteht

in der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe, nebst der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anschaulichen Erkenntnisse; daher das ganze Wissen, in allen seinen Theilen von ihr durchdrungen wird und demgemäß werthvoll, oder gering ist. Mit kleiner Quantität, aber guter Qualität desselben leistet man mehr, als mit sehr großer Quantität, bei schlechter Qualität. —

Die vollkommenste und genügendeste Erkenntniß ist die anschauende: aber sie ist auf das ganz Einzelne, das Individuelle beschränkt. Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in eine Vorstellung ist nur möglich durch den Begriff, d. h. durch das Weglassen der Unterschiede, mithin ist dieser eine sehr unvollkommene Art des Vorstellens. Freilich kann auch das Einzelne unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es nämlich zur (Platonischen) Idee erhoben wird: bei diesem Vorgang aber, den ich im dritten Buch analysirt habe, tritt auch schon der Intellekt aus den Schranken der Individualität und mithin der Zeit heraus: auch ist es nur eine Ausnahme.

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß, welchen auf alle seine Operationen der Wille ausübt, sobald er beim Resultat derselben irgend betheiligt ist. Jede Leidenschaft, ja, jede Neigung oder Abneigung, tingirt die Objekte der Erkenntniß mit ihrer Farbe. Am alltäglichsten ist die Verfälschung, welche Wunsch und Hoffnung an der Erkenntniß ausüben, indem sie uns das kaum Mögliche als wahrscheinlich und beinahe gewiß vorspiegeln und zur Auffassung des Entgegenstehenden uns fast unfähig machen: auf ähnliche Weise wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie gesagt, jedes Interesse, jede Regung und jeder Hang des Willens.

Zu allen diesen Unvollkommenheiten des Intellekts kommt endlich noch die, daß er, mit dem Gehirn, altert, d. h., wie alle physiologischen Funktionen, in den spätern Jahren seine Energie verliert; wodurch dann alle seine Unvollkommenheiten sehr zunehmen.

Die hier dargelegte mangelhafte Beschaffenheit des Intellekts wird uns indessen nicht wundern, wenn wir auf seinen Ursprung

und ſeine Beſtimmung zurückſehen, wie ich ſolche im zweiten Buche nachgewieſen habe. Zum Dienſt eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher iſt er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, ſofern ſie die Motive eines ſolchen Willens abgeben; nicht aber, ſie zu ergründen, oder ihr Weſen an ſich aufzufaſſen. Der menſchliche Intellekt iſt nur eine höhere Steigerung des thieriſchen: und wie dieſer ganz auf die Gegenwart beſchränkt iſt, ſo trägt auch der unſerige ſtarke Spuren dieſer Beſchränkung. Daher iſt unſer Gedächtniß und Rückerinnerung etwas ſehr Unvollkommenes: wie wenig von dem, was wir gethan, erlebt, gelernt, geleſen haben, können wir uns zurückrufen und ſelbſt dies Wenige meiſtens nur mühſam und unvollſtändig. Aus demſelben Grunde wird es uns ſo ſehr ſchwer, uns vom Eindrucke der Gegenwart frei zu erhalten. — Bewußtloſigkeit iſt der urſprüngliche und natürliche Zuſtand aller Dinge, mithin auch die Baſis, aus welcher, in einzelnen Arten der Weſen, das Bewußtſeyn, als die höchſte Efflorescenz derſelben, hervorgeht, weshalb auch dann jene immer noch vorwaltet. Demgemäß ſind die meiſten Weſen ohne Bewußtſeyn: ſie wirken dennoch nach den Geſetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchſtens ein ganz ſchwaches Analogon von Bewußtſeyn, die unterſten Thiere bloß eine Dämmerung deſſelben. Aber auch nachdem es ſich, durch die ganze Thierreihe, bis zum Menſchen und ſeiner Vernunft geſteigert hat, bleibt die Bewußtloſigkeit der Pflanze, von der es ausging, noch immer die Grundlage, und iſt zu ſpüren in der Nothwendigkeit des Schlafes, wie eben auch in allen hier dargelegten weſentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch phyſiologiſche Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff.

Die hier nachgewieſenen weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber, im einzelnen Falle, ſtets noch durch unweſentliche erhöht. Nie iſt der Intellekt, in jeder Hinſicht, was er möglicherweiſe ſeyn könnte: die ihm möglichen Vollkommenheiten ſtehen einander ſo entgegen, daß ſie ſich ausſchließen. Daher kann Keiner Plato und Ariſtoteles, oder Shakespeare und Newton, oder Kant und Goethe zugleich ſeyn. Die Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen ſich ſehr wohl zuſammen; weshalb er, in der Wirklichkeit, meiſtens tief

unter dem bleibt, was er seyn könnte. Seine Funktionen hängen von so gar vielen Bedingungen ab, welche wir, in der Erscheinung, in der sie uns allein gegeben sind, nur als anatomische und physiologische erfassen können, daß ein auch nur in einer Richtung entschieden excellirender Intellekt zu den seltensten Naturerscheinungen gehört; daher eben die Produktionen eines solchen Jahrtausende hindurch aufbewahrt werden, ja, jede Reliquie eines so begünstigten Individuums zum köstlichsten Kleinod wird. Von einem solchen Intellekt bis zu dem, der sich dem Blödsinn nähert, sind der Abstufungen unzählige. Diesen gemäß fällt nun zunächst der geistige Gesichtskreis eines Jeden sehr verschieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffassung der Gegenwart, die selbst das Thier hat, zu dem, der doch auch die nächste Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, selbst noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtausende, bis zu dem eines Bewußtseyns, welches fast beständig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen. — Ferner zeigt jener Unterschied der Intelligenzen sich in der Schnelligkeit ihres Denkens, auf welche sehr viel ankommt, und die so verschieden und allmälig abgestuft seyn mag, wie die der Punkte des Radius einer sich drehenden Scheibe. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines Jeden reichen kann, scheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewissen Verhältniß zu stehen, indem die größte Spannung der Denkkraft überhaupt nur eine ganz kurze Zeit hindurch anhalten könne, und doch nur während sie dauert ein Gedanke in seiner vollkommenen Einheit sich durchdenken ließe; weshalb es dann darauf ankommt, wie weit der Intellekt ihn in solcher kurzen Zeit verfolgen, also wie viel Weges er in ihr zurücklegen kann. Andererseits mag, bei Manchem, die Schnelligkeit durch das längere Anhalten jener Zeit des vollkommen einheitlichen Denkens ersetzt werden. Wahrscheinlich macht das langsame und anhaltende Denken den mathematischen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie: dieses ist ein Flug, jenes ein sicheres Gehen auf festem Boden, Schritt vor Schritt. Daß man jedoch mit diesem letzteren auch in den Wissenschaften, sobald es nicht mehr auf bloße Größen, sondern auf das Verstehen

des Wesens der Erscheinungen ankommt, nicht ausreicht, beweist z. B. Newtons Farbenlehre, und später Biots Gefasel über Farbenringe, welches jedoch mit der ganzen atomistischen Betrachtungsweise des Lichts bei den Franzosen, mit ihren molécules de lumière und überhaupt mit ihrer fixen Idee, Alles in der Natur auf bloß mechanische Wirkungen zurückführen zu wollen, zusammenhängt. — Endlich zeigt der in Rede stehende große individuelle Unterschied der Intelligenzen sich vorzüglich im Grade der Klarheit des Verständnisses und demnach in der Deutlichkeit des gesammten Denkens. Dem Einen ist schon Das Verstehen, was dem Andern erst einigermaaßen Merken ist; Jener ist schon fertig und am Ziel, wo Dieser erst am Anfang ist; Jenem ist schon Das die Lösung, was diesem erst das Problem. Dies beruht auf der Qualität des Denkens und Wissens, welche bereits oben erwähnt wurde. Wie in Zimmern der Grad der Helle verschieden ist, so in den Köpfen. Diese Qualität des ganzen Denkens spürt man, sobald man nur wenige Seiten eines Schriftstellers gelesen hat. Denn da hat man sogleich mit seinem Verstande und in seinem Sinn zu verstehen gehabt: daher, ehe man noch weiß, was er Alles gedacht hat, man schon sieht, wie er denkt, nämlich welches die formelle Beschaffenheit, die Textur seines Denkens sei, die sich in Allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Abdruck der Gedankengang und der Stil ist. An diesem empfindet man sogleich den Schritt und Tritt, die Gelenkigkeit und Leichtigkeit, wohl gar die Beflügelung seines Geistes, oder, umgekehrt, dessen Schwerfälligkeit, Steifheit, Lahmheit und bleierne Beschaffenheit. Denn wie die Sprache der Abdruck des Geistes eines Volkes, so ist der Stil der unmittelbare Abdruck des Geistes eines Schriftstellers, die Physiognomie desselben. Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region geräth, als die eigene ist; es sei denn, daß man bloß Thatsachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Außerdem aber wird nur der Schriftsteller uns Gewinn bringen, dessen Verstehen schärfer und deutlicher ist, als das eigene, der unser Denken beschleunigt, nicht es hemmt, wie der stumpfe Kopf, der den Krötengang seines Denkens mitzumachen uns nöthigen will; also jener, mit dessen Kopfe einstweilen zu denken, uns fühlbare Erleichterung und

Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen wohin wir allein nicht gelangen konnten. Goethe sagte mir ein Mal, daß wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zu Muthe würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die schlechten Köpfe sind es nicht bloß dadurch, daß sie schief sind und mithin falsch urtheilen; sondern zunächst durch die Undeutlichkeit ihres gesammten Denkens, als welches dem Sehen durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie verwischt erscheinen und die verschiedenen Gegenstände in einander laufen, zu vergleichen ist. Die Forderung der Deutlichkeit der Begriffe, vor welcher der schwache Verstand solcher Köpfe zurückbebt, machen diese daher selbst nicht an ihn; sondern sie behelfen sich mit einem Helldunkel, in welchem sich zu beruhigen sie gern nach Worten greifen, zumal nach solchen, die unbestimmte, sehr abstrakte, ungewöhnliche und schwer zu erklärende Begriffe bezeichnen, wie z. B. Unendliches und Endliches, Sinnliches und Uebersinnliches, die Idee des Seyns, Vernunft-Ideen, das Absolute, die Idee des Guten, das Göttliche, die sittliche Freiheit, Selbsterzeugungskraft, die absolute Idee, Subjekt-Objekt u. s. w. Mit dergleichen werfen sie getrost um sich, meynen wirklich, das drücke Gedanken aus, und muthen Jedem zu, sich damit zufrieden zu stellen: denn der höchste ihnen absehbare Gipfel der Weisheit ist eben, für jede mögliche Frage dergleichen fertige Worte in Bereitschaft zu haben. Dies unsägliche Genügen an Worten ist für die schlechten Köpfe durchaus charakteristisch: es beruht eben auf ihrer Unfähigkeit zu deutlichen Begriffen, sobald diese über die trivialsten und einfachsten Verhältnisse hinausgehen sollen, mithin auf der Schwäche und Trägheit ihres Intellekts, ja, auf dem geheimen Bewußtseyn dieser, welches bei Gelehrten verbunden ist mit der früh erkannten, harten Nothwendigkeit, sich für denkende Wesen auszugeben, welcher Anforderung in allen Fällen zu begegnen, sie einen solchen Vorrath fertiger Worte geeignet halten. Wirklich belustigend muß es seyn, einen Philosophie-Professor dieses Schlages auf dem Katheder zu sehen, der bona fide einen dergleichen gedankenleeren Wortkram vorträgt, ganz ehrlich, im Wahn, dies seien eben Gedanken, und vor ihm die Studenten, welche eben so bona fide, d. h. im selben Wahn, andächtig zuhören und nachschreiben; während doch im Grunde

weder der Eine noch die Andern über die Worte hinausgehen, vielmehr diese, nebst dem hörbaren Kratzen der Federn, das einzige Reale bei der Sache sind. Dieses eigenthümliche *Genügen an Worten* trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuirung der Irrthümer. Denn gestützt auf die von seinen Vorgängern überkommenen Worte und Phrasen geht Jeder getrost an Dunkelheiten, oder Problemen vorbei: wodurch diese sich unbeachtet, Jahrhunderte hindurch, von Buch zu Buch fortpflanzen und der denkende Kopf, zumal in der Jugend, in Zweifel geräth, ob etwan nur er unfähig sei, Das zu verstehen, oder ob hier wirklich nichts Verständliches vorliege; desgleichen, ob für die Andern das Problem, um welches sie mit so komischer Ernsthaftigkeit alle denselben Fußpfad herumschleichen, keines sei, oder ob sie es nur nicht sehen wollen. Viele Wahrheiten bleiben bloß deshalb unentdeckt, weil Keiner Muth hat, das Problem ins Auge zu fassen und darauf los zu gehen. — Im Gegentheil hievon bewirkt die den eminenten Köpfen eigenthümliche Deutlichkeit des Denkens und Klarheit der Begriffe, daß sogar bekannte Wahrheiten, von *ihnen* vorgetragen, neues Licht, oder wenigstens neuen Reiz gewinnen: hört oder liest man sie; so ist es, als hätte man ein schlechtes Fernrohr gegen ein gutes vertauscht. Man lese z. B. nur in *Eulers* Briefen an eine Prinzessin seine Darstellung der Grundwahrheiten der Mechanik und Optik. Hierauf beruht Diderots, im Neveu de Rameau beigebrachte Bemerkung, daß nur die vollendeten Meister fähig sind, die Elemente einer Wissenschaft eigentlich gut vorzutragen; eben weil nur sie die Sachen wirklich verstehen und niemals ihnen Worte die Stelle der Gedanken vertreten.

Aber man soll wissen, daß die schlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchst selten, das Genie ein portentum ist. Wie könnte sonst ein aus ungefähr acht hundert Millionen Individuen bestehendes Menschengeschlecht, nach sechs Jahrtausenden, noch so Vieles zu entdecken, zu erfinden, zu erdenken und zu sagen übrig gelassen haben? Auf Erhaltung des Individuums allein ist der Intellekt berechnet und in der Regel selbst hiezu nur nothdürftig ausreichend. Aber weislich ist die Natur mit Ertheilung eines größern Maaßes sehr karg gewesen: denn der beschränkte Kopf kann die wenigen und einfachen

Verhältnisse, welche im Bereich seiner engen Wirkungssphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit übersehen und die Hebel derselben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, es könnte. So sieht das Insekt auf seinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiösester Genauigkeit und besser, als wir; wird aber nicht den Menschen gewahr, der drei Schritte davon steht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. Für das praktische Leben ist das Genie so brauchbar, wie ein Stern-Teleskop im Theater. — Sonach ist, in Hinsicht auf den Intellekt, die Natur höchst aristokratisch. Die Unterschiede, die sie hier eingesetzt hat, sind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichthum, oder Kastenunterschied in irgend einem Lande feststellen: aber wie in andern Aristokratien, so auch in der ihrigen, kommen viele tausend Plebejer auf einen Edeln, viele Millionen auf einen Fürsten, und ist der große Haufen bloßer Pöbel, mob, rabble, la canaille. Dabei ist nun freilich zwischen der Rangliste der Natur und der der Konvention ein schreiender Kontrast, dessen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen stände. Inzwischen haben die auf der einen, und die auf der andern Rangliste sehr hoch Stehenden das Gemeinsame, daß sie meistens in vornehmer Isolation leben, auf welche Byron hindeutet, wenn er sagt:

> To feel me in the solitude of kings,
> Without the power that makes them bear a crown *).
> (*Proph. of Dante.* C. 1.)

Denn der Intellekt ist ein differenzirendes, mithin trennendes Princip: seine verschiedenen Abstufungen geben, noch viel mehr als die der bloßen Bildung, Jedem andere Begriffe, in Folge deren gewissermaaßen Jeder in einer andern Welt lebt, in welcher er nur dem Gleichgestellten unmittelbar begegnet, den Uebrigen aber bloß aus der Ferne zurufen und sich ihnen verständlich zu machen suchen kann. Große Unterschiede im Grade und dabei in der Ausbildung des Verstandes öffnen zwischen Mensch und Mensch

*) Die Einsamkeit der Könige zu fühlen,
Jedoch der Macht entbehren, welche sie
Die Krone tragen läßt.

eine weite Kluft, über welche nur die Herzensgüte ſetzen kann, als welche im Gegentheil das unificirende Princip iſt, welches jeden Andern mit dem eigenen Selbſt identificirt. Jedoch bleibt die Verbindung eine moraliſche: ſie kann keine intellektuelle werden. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Konverſation zwiſchen einem großen Geiſte und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinſchaftlichen Reiſe eines Mannes, der auf einem muthigen Roſſe ſitzt, mit einem Fußgänger. Beiden wird ſie bald höchſt läſtig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter abſitzen, um mit dem Andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld ſeines Pferdes viel zu ſchaffen machen wird. —

Das Publikum aber könnte durch nichts ſo ſehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß jener *intellektuellen Ariſtokratie der Natur*. Vermöge einer ſolchen würde es begreifen, daß zwar, wo es ſich um Thatſachen handelt, alſo etwan aus Experimenten, Reiſen, Codices, Geſchichtsbüchern und Chroniken referirt werden ſoll, der normale Kopf ausreicht; hingegen wo es ſich bloß um *Gedanken* handelt, zumal um ſolche, zu welchen der Stoff, die Data, Jedem vorliegen, wo es alſo eigentlich nur darauf ankommt, den Andern *vorzudenken*, entſchiedene Ueberlegenheit, angeborene Eminenz, welche nur die Natur und höchſt ſelten verleiht, unerläßlich erfordert iſt, und Keiner Gehör verdient, der nicht ſogleich Proben derſelben ablegt. Könnte dem Publiko die ſelbſteigene Einſicht hierin verliehen werden; ſo würde es nicht mehr die ihm zu ſeiner Bildung kärglich zugemeſſene Zeit vergeuden an den Produktionen gewöhnlicher Köpfe, alſo an den zahlloſen Stümpereien in Poeſie und Philoſophie, wie ſie jeder Tag ausbrütet; es würde nicht mehr, im kindiſchen Wahn, daß Bücher, gleich Eiern, friſch genoſſen werden müſſen, ſtets nach dem Neueſten greifen; ſondern würde ſich an die Leiſtungen der wenigen Auserleſenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde ſuchen ſie kennen und verſtehen zu lernen, und könnte ſo allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tauſende unberufener Produktionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erſchweren.

Kapitel 16.*)

Ueber den praktiſchen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus.

Im ſiebenten Kapitel habe ich gezeigt, daß im Theoretiſchen das Ausgehn von Begriffen nur zu mittelmäßigen Leiſtungen hinreicht, die vortrefflichen hingegen das Schöpfen aus der Anſchauung ſelbſt, als der Urquelle aller Erkenntniß, erfordern. Im Praktiſchen verhält es ſich nun aber umgekehrt: hier iſt das Beſtimmtwerden durch das Anſchauliche die Weiſe des Thiers, des Menſchen aber unwürdig, als welcher Begriffe hat, ſein Handeln zu leiten, und dadurch emancipirt iſt von der Macht der anſchaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Thier unbedingt hingegeben iſt. In dem Maaße, wie der Menſch dieſes Vorrecht geltend macht, iſt ſein Handeln vernünftig zu nennen, und nur in dieſem Sinne kann von praktiſcher Vernunft die Rede ſeyn, nicht im Kantiſchen, deſſen Unſtatthaftigkeit ich in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausführlich dargethan habe.

Es iſt aber nicht leicht, ſich durch Begriffe allein beſtimmen zu laſſen: auch auf das ſtärkſte Gemüth dringt die vorliegende nächſte Außenwelt, mit ihrer anſchaulichen Realität, gewaltſam ein. Aber eben in der Beſiegung dieſes Eindrucks, in der Vernichtung ſeines Gaukelſpiels, zeigt der Menſchengeiſt ſeine Würde und Größe. So, wenn die Reizungen zu Luſt und Genuß ihn ungerührt laſſen, oder das Drohen und Wüthen ergrimmter Feinde ihn nicht erſchüttert, das Flehen irrender Freunde ſeinen Entſchluß nicht wanken macht, die Truggeſtalten, mit denen verabredete Intriguen ihn umſtellen, ihn unbewegt laſſen, der Hohn der Thoren und des Pöbels ihn nicht aus der Faſſung bringt, noch irre macht an ſeinem eigenen Werth: dann ſcheint er unter dem Einfluß einer ihm allein ſichtbaren Geiſterwelt (und das iſt die der Begriffe) zu ſtehen, vor welcher jene Allen offen daliegende, anſchauliche Gegenwart wie ein Phantom zer-

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 16 des erſten Bandes.

fließt. — Was hingegen der Außenwelt und sichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüth ertheilt, ist die Nähe und Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel, welche durch die vereinte Wirkung weitvertheilter, die ganze Erde umfassender Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein kleines Stückchen Eisen, wenn es ihr nur recht nahe kommt, perturbirt und in heftige Schwankungen versetzt werden kann; so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Begebenheiten und Menschen, wenn sie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbirt werden, und den überlegtesten Entschluß kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken versetzen. Denn der relative Einfluß der Motive steht unter einem Gesetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Waagebalken wirken, gerade entgegengesetzt ist, und in Folge dessen ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes, überwiegen kann. Die Beschaffenheit des Gemüthes aber, vermöge deren es diesem Gesetze gemäß sich bestimmen läßt und nicht, kraft der wirklich praktischen Vernunft, sich ihm entzieht, ist es, was die Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio regendae voluntatis impotens bedeutet. Jeder Affekt (animi perturbatio) entsteht eben dadurch, daß eine auf unsern Willen wirkende Vorstellung uns so übermäßig nahe tritt, daß sie uns alles Uebrige verdeckt, und wir nichts mehr als sie sehen können, wodurch wir, für den Augenblick, unfähig werden, das Anderweitige zu berücksichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, daß man sich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzusehen, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperception den Briefstil der Römer angewöhnte. Vermögen wir doch sehr wohl, umgekehrt, das längst Vergangene so lebhaft als gegenwärtig anzusehen, daß alte, längst schlafende Affekte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. — Imgleichen würde Niemand sich über einen Unfall, eine Widerwärtigkeit, entrüsten und aus der Fassung gerathen, wenn die Vernunft ihm stets gegenwärtig erhielte, was eigentlich der Mensch ist: das großen und kleinen Unfällen, ohne Zahl, täglich und stündlich Preis gegebene, hülfsbedürftigste Wesen, το δειλοτατον ζωον, welches daher in beständiger Sorge

und Furcht zu leben hat. Ηαν εστι ανθρωπος συμφορα (homo totus est calamitas) ſagt ſchon Herodot.

Die Anwendung der Vernunft auf das Praktiſche leiſtet zunächſt dies, daß ſie das Einſeitige und Zerſtückelte der bloß anſchauenden Erkenntniß wieder zuſammenſetzt und die Gegenſätze, welche dieſe darbietet, als Korrektionen zu einander gebraucht, wodurch das objektiv richtige Reſultat gewonnen wird. Z. B. faſſen wir die ſchlechte Handlung eines Menſchen ins Auge, ſo werden wir ihn verdammen; hingegen, bloß die Noth, die ihn dazu bewogen, betrachtend, ihn bemitleiden: die Vernunft, mittelſt ihrer Begriffe, erwägt Beides und führt zu dem Reſultat, daß er durch angemeſſene Strafe gebändigt, eingeſchränkt, gelenkt werden müſſe.

Ich erinnere hier nochmals an Seneka's Ausſpruch: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Weil nun aber, wie im vierten Buche dargethan wird, das Leiden poſitiver, der Genuß negativer Natur iſt; ſo wird Der, welcher die abſtrakte oder Vernunft-Erkenntniß zur Richtſchnur ſeines Thuns nimmt und demnach deſſen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, das Sustine et abstine ſehr häufig zu üben haben, indem er, um die möglichſte Schmerzloſigkeit des Lebens zu erlangen, die lebhaften Freuden und Genüſſe meiſtens zum Opfer bringt, eingedenk des Ariſtoteliſchen ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens). Daher borgt bei ihm ſtets die Zukunft von der Gegenwart; ſtatt daß beim leichtſinnigen Thoren die Gegenwart von der Zukunft borgt, welche, dadurch verarmt, nachher bankrott wird. Bei Jenem muß freilich die Vernunft meiſtens die Rolle eines grämlichen Mentors ſpielen und unabläſſig auf Entſagungen antragen, ohne dafür etwas Anderes verſprechen zu können, als eine ziemlich ſchmerzloſe Exiſtenz. Dies beruht darauf, daß die Vernunft, mittelſt ihrer Begriffe, das Ganze des Lebens überblickt, deſſen Ergebniß, im berechenbar glücklichſten Fall, kein anderes ſeyn kann, als das beſagte.

Dieſes Streben nach einer ſchmerzloſen Exiſtenz, ſo weit ſie, durch Anwendung und Befolgung vernünftiger Ueberlegung und erlangter Erkenntniß der wahren Beſchaffenheit des Lebens, möglich ſeyn möchte, hat, als es mit ſtrenger Konſequenz und bis

zum äußerſten Extrem durchgeführt wurde, den Kynismus erzeugt, aus welchem nachher der Stoicismus hervorging; wie ich Dies zu feſterer Begründung der unſer erſtes Buch beſchließenden Darſtellung, hier mit Wenigem ausführen will.

Alle Moralſyſteme des Alterthums, das Platoniſche allein ausgenommen, waren Anleitungen zu einem glückſäligen Leben: demnach hat, bei ihnen, die Tugend ihren Zweck durchaus nicht jenſeit des Todes, ſondern in dieſer Welt. Denn ſie iſt ihnen eben nur der rechte Weg zum wahrhaft glücklichen Leben; deshalb erwählt ſie der Weiſe. Daher eben ſtammen die, beſonders von Cicero uns aufbehaltenen, weitläuftigen Debatten und ſcharfen, ſtets erneuerten Unterſuchungen, ob auch wirklich die Tugend, ganz allein und für ſich, zum glücklichen Leben hinreichend ſei; oder ob es dazu noch irgend eines Aeußerlichen bedürfe; ob der Tugendhafte und Weiſe auch auf der Folter und dem Rade, oder im Stier des Phalaris, glücklich ſei; oder ob es ſo weit doch nicht gehe. Denn freilich wäre dies der Probierſtein einer Ethik dieſer Art: beglücken müßte ihre Ausübung unmittelbar und unbedingt. Vermag ſie das nicht; ſo leiſtet ſie nicht, was ſie ſoll, und iſt zu verwerfen. So richtig, wie dem chriſtlichen Standpunkt gemäß iſt es mithin, daß Auguſtinus ſeiner Darlegung der Moralſyſteme der Alten (De civ. Dei, Lib. XIX, c. 1) die Erklärung voranſchickt: Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitae infelicitate moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum. Ich will den angegebenen eudämoniſtiſchen Zweck der antiken Ethik durch einige ausdrückliche Ausſprüche der Alten außer Zweifel ſetzen. Ariſtoteles ſagt in der Eth. magna, I, 4: Ἡ ευδαιμονια εν τῳ ευ ζῃν εστι, το δε ευ ζῃν εν τῳ κατα τας αρετας ζῃν. (Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus), womit zu vergleichen Eth. Nicom., I, 5. — Cic. Tusc., V, 1: Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut,

omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. — Nach Plutarch (De repugn. stoic., c. 18) hat Chryſippos geſagt: Το κατα κακιαν ζην τῳ κακοδαιμονως ζην ταυτον εστι. (Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter.) — Ibid. c. 26: Ἡ φρονησις ουχ ἑτερον εστι της ευδαιμονιας καθ' ἑαυτο, αλλ' ευδαιμονια. (Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas.) — Stob. Ecl., Lib. II, c. 7: Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, οὗ ἑνεκα παντα πραττεται. (Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia.) — Ευδαιμονιαν συνωνυμειν τῳ τελει λεγουσι. (Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.) — Arrian. diss. Epict., I, 4: Ἡ αρετη ταυτην εχει την επαγγελιαν, ευδαιμονιαν ποιησαι. (Virtus profitetur, se felicitatem praestare.) — Sen. ep. 90: Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. — Id. ep. 108. Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum.

Dieſen Zweck des glücklichſten Lebens alſo ſetzte ſich ebenfalls die Ethik der Kyniker; wie der Kaiſer Julian ausdrücklich bezeugt: Orat. VI: Της Κυνικης δε φιλοσοφιας σκοπος μεν εστι και τελος, ὡσπερ δη και πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμονειν· το δε ευδαιμονειν εν τῳ ζην κατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας. (Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem ea posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis.) Nur aber ſchlugen die Kyniker zu dieſem Ziel einen ganz beſondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengeſetzten: den der möglichſt weitgetriebenen Entbehrung. Sie gingen nämlich von der Einſicht aus, daß die Bewegungen, in welche den Willen die ihn reizenden und anregenden Objekte verſetzen, und das mühevolle, meiſtens vereitelte Streben dieſe zu erlangen, oder, wenn ſie erlangt ſind, die Furcht ſie zu verlieren, endlich gar der Verluſt ſelbſt, viel größere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung aller jener Objekte irgend vermag. Darum wählten ſie, um zum ſchmerzloſeſten Leben zu gelangen, den Weg der größtmöglichſten Entbehrung, und flohen alle Genüſſe, als Fallſtricke, durch

die man nachmals dem Schmerz überliefert würde. Danach aber konnten ſie dem Glück und ſeinen Launen kühn Trotz bieten. Dies iſt der Geiſt des Kynismus: deutlich ſpricht ihn Seneka aus, im achten Kapitel De tranquillitate animi: cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam. Sodann: Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere. — — — Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, — — — qui se fortuitis omnibus exuit. — — — Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est. Zu dieſem letztern Satz iſt die Parallelſtelle die Anführung des Stobäos (Ecl. II, 7): Διογενης εφη νομιζειν ὁραν την Τυχην ενορωσαν αυτον και λεγουσαν· τουτον δ' ου δυναμαι βαλεειν κυνα λυσσητηρα. (Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum.) Den ſelben Geiſt des Kynismus bezeugt auch die Grabſchrift des Diogenes, bei Suidas, voce Φιλισκος, und bei Diogenes Laertius, VI, 2:

Γηρασκει μεν χαλκος ὑπο χρονου· αλλα σον ουτι
Κυδος ὁ πας αιων, Διογενης, καϑελει·
Μουνος επει βιοτης αυταρκεα δοξαν εδειξας
Θνητοις, και ζωης οιμον ελαφροτατην.

(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.)

Der Grundgedanke des Kynismus iſt demnach, daß das Leben in ſeiner einfachſten und nackteſten Geſtalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beſchwerden, das erträglichſte, mithin zu erwählen ſei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, dadurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen herbeizöge, als die demſelben urſprünglich eigenen. Daher iſt als der Kernausdruck ſeiner Lehre der Satz anzuſehen: Διογενης εβοᾳ πολλακις λεγων, τον των ανϑρωπων βιον ραδιον ὑπο των ϑεων δεδοσϑαι, αποκεκρυφϑαι δε αυτον

ζητουντων μελιπηκτα και μυρα και τα παραπλησια. (Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia. — Diog. Laert., VI, 2.) Ferner auch: δεον, αντι των αχρηστων πονων, τους κατα φυσιν ζωμενους, ζην ευδαιμονως· παρα την ανοιαν κακοδαιμονουσι. — — — τον αυτον χαρακτηρα του βιου λεγων διεξαγειν, ὑπερ και Ἡρακλης, μηδεν ελευθηριας προκρινων. (Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. — — — — eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens. — Ibid.) Demnach hatten die alten, ächten Kyniker, Antiſthenes, Diogenes, Krates und ihre Jünger, ein für alle Mal jedem Beſitz, allen Bequemlichkeiten und Genüſſen entſagt, um der Mühe und Sorge, der Abhängigkeit und den Schmerzen, die unvermeidlich damit verknüpft ſind und nicht dadurch aufgewogen werden, für immer zu entgehen. Durch nothdürftige Befriedigung der dringendeſten Bedürfniſſe und Entbehrung alles Ueberflüſſigen gedachten ſie leichteſten Kaufes davonzukommen. Sonach begnügten ſie ſich mit Dem, was in Athen und Korinth ſo ziemlich umſonſt zu haben war, wie Lupinen, Waſſer, ein ſchlechtes Tribonion, Schnappſack und Knittel, bettelten gelegentlich, ſo weit es hiezu nöthig war, arbeiteten aber nicht. Sie nahmen jedoch durchaus nichts an, was über obige Bedürfniſſe hinausging. Unabhängigkeit, im weiteſten Sinn, war ihre Abſicht. Ihre Zeit brachten ſie zu mit Ruhen, Umhergehen, Reden mit allen Menſchen, viel Spotten, Lachen und Scherzen, ihr Charakter war Sorgloſigkeit und große Heiterkeit. Da ſie nun, bei dieſer Lebensweiſe, kein eigenes Trachten, keine Abſichten und Zwecke zu verfolgen hatten, alſo über das menſchliche Treiben ſelbſt hinausgehoben waren, dabei auch ſtets voller Muße genoſſen, eigneten ſie, als Männer von erprobter Geiſtesſtärke, ſich trefflich, die Berather und Ermahner der Uebrigen zu werden. Daher ſagt Apulejus (Florid., IV): Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos dis-

ceptator et arbiter. Auch hierin alſo, wie in ſo vielem Andern, zeigen ſie viele Aehnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d. h. mit den beſſeren und ächten unter dieſen, deren Ideal man ſich an dem Kapuziner Chriſtoph, in Manzoni's berühmtem Roman, vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt dieſe Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Urſache. Sie treffen im Reſultat zuſammen; aber der Grundgedanke Beider iſt ganz verſchieden: bei den Mönchen iſt er, wie bei den ihnen verwandten Saniaſſis, ein über das Leben hinausgeſtecktes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß es leichter ſei, ſeine Wünſche und Bedürfniſſe auf das Minimum herabzuſetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches ſogar unmöglich iſt, da mit der Befriedigung die Wünſche und Bedürfniſſe ins Unendliche wachſen; daher ſie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichſte Glückſäligkeit in dieſem Leben, zu erreichen, den Weg der Entſagung einſchlugen, als den kürzeſten und leichteſten: δοξαν και τον Κυνισμον ειρηκασιν συντομον επ' αρετην ὁδον (unde Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert., VI, 9). — Die Grundverſchiedenheit des Geiſtes des Kynismus von dem der Askeſe tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askeſe weſentlich, dem Kynismus aber ſo fremd iſt, daß er, im Gegentheil, den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt:

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
Hor.

Hingegen trifft, dem Geiſte der Sache nach, die Lebensanſicht der Kyniker mit der des J. J. Rouſſeau, wie er ſie im Discours sur l'origine de l'inégalité darlegt, zuſammen; da auch er uns zum rohen Naturzuſtande zurückführen möchte und das Herabſetzen unſerer Bedürfniſſe auf ihr Minimum als den ſicherſten Weg zur Glückſäligkeit betrachtet. — Uebrigens waren die Kyniker ausſchließlich praktiſche Philoſophen: wenigſtens iſt mir keine Nachricht von ihrer theoretiſchen Philoſophie bekannt.

Aus ihnen gingen nun die Stoiker dadurch hervor, daß ſie das Praktiſche in ein Theoretiſches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen ſei nicht erfordert, ſondern es reiche hin, daß man Beſitz und Ge-

muß beſtändig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls ſtehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn ſie etwan eintrete, weder unerwartet ſeyn, noch ſchwer fallen. Man könne immerhin Alles haben und genießen; nur müſſe man die Ueberzeugung von der Werthloſigkeit und Entbehrlichkeit ſolcher Güter einerſeits, und von ihrer Unſicherheit und Hinfälligkeit andererſeits ſtets gegenwärtig erhalten, mithin ſie alle ganz gering ſchätzen, und allezeit bereit ſeyn, ſie aufzugeben. Ja, wer, um nicht durch jene Dinge bewegt zu werden, ſie wirklich entbehren müſſe, zeige dadurch an, daß er, in ſeinem Herzen, ſie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüſtern zu werden, ganz aus ſeinem Geſichtskreis entfernen müſſe. Der Weiſe hingegen erkenne, daß ſie gar keine Güter ſeien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, αδιαφορα, allenfalls προηγμενα. Daher wird er ſie, wenn ſie ſich darbieten, annehmen, iſt jedoch ſtets bereit, ſie mit größter Gleichgültigkeit wieder fahren zu laſſen, wenn der Zufall, dem ſie angehören, ſie zurückfordert; weil ſie των ουκ εφ' ημιν ſind. In dieſem Sinne ſagt Epiktet, Kap. 7, der Weiſe werde, gleich Einem, der vom Schiffe ans Land geſtiegen u. ſ. w., ſich auch ein Weibchen, oder Knäbchen gefallen laſſen, dabei jedoch ſtets bereit ſeyn, ſobald der Schiffer ruft, ſie wieder gehen zu laſſen. — So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths und der Unabhängigkeit, auf Koſten der Praxis, indem ſie Alles auf einen mentalen Proceß zurückführten und durch Argumente, wie ſie das erſte Kapitel des Epiktet darbietet, ſich alle Bequemlichkeiten des Lebens heranſophiſticirten. Sie hatten aber dabei außer Acht gelaſſen, daß alles Gewohnte zum Bedürfniß wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit ſich ſpielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüſſe zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiſer, wenn er hungerig iſt, auch nicht; und daß es zwiſchen Begehren und Entſagen kein Mittleres giebt. Sie aber glaubten ſich dadurch mit ihren Grundſätzen abzufinden, daß ſie, an einer luxuriöſen Römiſchen Tafel ſitzend, kein Gericht ungekoſtet ließen, jedoch dabei verſicherten, Das wären ſammt und ſonders bloße προηγμενα, keine αγαθα; oder, Deutſch zu reden, daß ſie aßen, tranken und ſich einen guten Tag machten,

ceptator et arbiter. Auch hierin alſo, wie in ſo vielem Andern, zeigen ſie viele Aehnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d. h. mit den beſſeren und ächten unter dieſen, deren Ideal man ſich an dem Kapuziner Chriſtoph, in Manzoni's berühmtem Roman, vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt dieſe Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Urſache. Sie treffen im Reſultat zuſammen; aber der Grundgedanke Beider iſt ganz verſchieden: bei den Mönchen iſt er, wie bei den ihnen verwandten Saniaſſis, ein über das Leben hinausgeſtecktes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß es leichter ſei, ſeine Wünſche und Bedürfniſſe auf das Minimum herabzuſetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches ſogar unmöglich iſt, da mit der Befriedigung die Wünſche und Bedürfniſſe ins Unendliche wachſen; daher ſie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichſte Glückſäligkeit in dieſem Leben, zu erreichen, den Weg der Entſagung einſchlugen, als den kürzeſten und leichteſten: ὁδὸν και τον Κυνισμον ειρηκασιν συντομον επ' αρετην ὁδον (unde Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert., VI, 9). — Die Grundverſchiedenheit des Geiſtes des Kynismus von dem der Askeſe tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askeſe weſentlich, dem Kynismus aber ſo fremd iſt, daß er, im Gegentheil, den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt:

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
Hor.

Hingegen trifft, dem Geiſte der Sache nach, die Lebensanſicht der Kyniker mit der des J. J. Rouſſeau, wie er ſie im Discours sur l'origine de l'inégalité darlegt, zuſammen; da auch er uns zum rohen Naturzuſtande zurückführen möchte und das Herabſetzen unſerer Bedürfniſſe auf ihr Minimum als den ſicherſten Weg zur Glückſäligkeit betrachtet. — Uebrigens waren die Kyniker ausſchließlich praktiſche Philoſophen: wenigſtens iſt mir keine Nachricht von ihrer theoretiſchen Philoſophie bekannt.

Aus ihnen gingen nun die Stoiker dadurch hervor, daß ſie das Praktiſche in ein Theoretiſches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen ſei nicht erfordert, ſondern es reiche hin, daß man Beſitz und Ge-

nuß beſtändig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls ſtehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn ſie etwan eintrete, weder unerwartet ſeyn, noch ſchwer fallen. Man könne immerhin Alles haben und genießen; nur müſſe man die Ueberzeugung von der Werthloſigkeit und Entbehrlichkeit ſolcher Güter einerſeits, und von ihrer Unſicherheit und Hinfälligkeit andererſeits ſtets gegenwärtig erhalten, mithin ſie alle ganz gering ſchätzen, und allezeit bereit ſeyn, ſie aufzugeben. Ja, wer, um nicht durch jene Dinge bewegt zu werden, ſie wirklich entbehren müſſe, zeige dadurch an, daß er, in ſeinem Herzen, ſie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüſtern zu werden, ganz aus ſeinem Geſichtskreis entfernen müſſe. Der Weiſe hingegen erkenne, daß ſie gar keine Güter ſeien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, αδιαφορα, allenfalls προηγμενα. Daher wird er ſie, wenn ſie ſich darbieten, annehmen, iſt jedoch ſtets bereit, ſie mit größter Gleichgültigkeit wieder fahren zu laſſen, wenn der Zufall, dem ſie angehören, ſie zurückfordert; weil ſie των ουκ εφ' ημιν ſind. In dieſem Sinne ſagt Epiktet, Kap. 7, der Weiſe werde, gleich Einem, der vom Schiffe ans Land geſtiegen u. ſ. w., ſich auch ein Weibchen, oder Knäbchen gefallen laſſen, dabei jedoch ſtets bereit ſeyn, ſobald der Schiffer ruft, ſie wieder gehen zu laſſen. — So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths und der Unabhängigkeit, auf Koſten der Praxis, indem ſie Alles auf einen mentalen Proceß zurückführten und durch Argumente, wie ſie das erſte Kapitel des Epiktet darbietet, ſich alle Bequemlichkeiten des Lebens heraniophiſticirten. Sie hatten aber dabei außer Acht gelaſſen, daß alles Gewohnte zum Bedürfniß wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit ſich ſpielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüſſe zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiſer, wenn er hungerig iſt, auch nicht; und daß es zwiſchen Begehren und Entſagen kein Mittleres giebt. Sie aber glaubten ſich dadurch mit ihren Grundſätzen abzufinden, daß ſie, an einer luxuriöſen Römiſchen Tafel ſitzend, kein Gericht ungekoſtet ließen, jedoch dabei verſicherten, Das wären ſammt und ſonders bloße προηγμενα, keine αγαθα; oder, Deutſch zu reden, daß ſie aßen, tranken und ſich einen guten Tag machten,

dabei aber dem lieben Gott keinen Dank dafür wußten, vielmeh
fastidiöse Gesichter schnitten und nur immer brav versicherten, si
machten sich den Teufel etwas aus der ganzen Fresserei. Die
war das Auskunftsmittel der Stoiker: sie waren demnach bloß
Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten sie sich ungefähr
wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Franziskaner
und Kapuzinern. Je mehr sie nun die Praxis vernachlässigten
desto feiner spitzten sie die Theorie zu. Der am Schlusse unser
ersten Buches gegebenen Auseinandersetzung derselben will ic
hier noch einige einzelne Belege und Ergänzungen beifügen.

Wenn wir in den uns hinterbliebenen Schriften der Stoiker
die alle unsystematisch abgefaßt sind, nach dem letzten Grund
jenes uns unablässig zugemutheten, unerschütterlichen Gleichmuthes
forschen; so finden wir keinen andern, als die Erkenntniß der
gänzlichen Unabhängigkeit des Weltlaufs von unserm Willen und
folglich der Unvermeidlichkeit der uns treffenden Uebel. Haben
wir nach einer richtigen Einsicht hierin unsere Ansprüche regulirt,
so ist Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Thorheit, deren
wir nicht mehr fähig sind. Dabei wird, besonders in den Kom
mentarien des Arrians, die Subreption begangen, daß Alles was
ουκ εφ' ἡμιν ist (d. h. nicht von uns abhängt), sofort auch o
προς ἡμας wäre (d. h. uns nichts angienge). Doch bleibt wahr,
daß alle Güter des Lebens in der Macht des Zufalls stehen,
mithin sobald er, diese Macht übend, sie uns entreißt, wir un
glücklich sind, wenn wir unser Glück darin gesetzt haben. Diesem
unwürdigen Schicksal soll uns der richtige Gebrauch der Vernunft
entziehen, vermöge dessen wir alle jene Güter nie als die unsrigen
gen betrachten, sondern nur als auf unbestimmte Zeit uns ge
liehen: nur so können wir sie eigentlich nie verlieren. Daher
sagt Seneka (Ep. 98): Si, quid humanarum rerum varietas
possit, cogitaverit, ante quam senserit, und Diogenes Laer
tius (VII, 1. 87): Ισον δε εστι το κατ' αρετην ζην τῳ κατ'
εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζην. (Secundum virtutem
vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae
secundum naturam accidunt, vivere.) Hieher gehört be
sonders die Stelle in Arrians Epiktetäischen Abhandlungen,
B. III, Kap. 24, 84—89; und speciell, als Beleg des §. 16
des ersten Bandes in dieser Hinsicht von mir Gesagten, die Stelle:

Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν τοις επι μερους, ibid. IV, 1. 42. (Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.) Desgleichen die Stelle im Antoninus (IV, 29): Ει ξενος κοσμου ὁ μη γνωριζων τα εν τουτῳ οντα, ουχ ἡττον ξενος και ὁ μη γνωριζων τα γιγνομενα, d. h.: „Wenn Der ein Fremdling in der Welt iſt, welcher nicht weiß, was es darin giebt; ſo iſt es nicht weniger Der, welcher nicht weiß, wie es darin hergeht.“ Auch Seneka's elftes Kapitel De tranquillitate animi iſt ein vollkommener Beleg dieſer Anſicht. Die Meinung der Stoiker geht im Ganzen dahin, daß wenn der Menſch dem Gaukelſpiel des Glückes eine Weile zugeſehen hat und nun ſeine Vernunft gebraucht, er ſowohl den ſchnellen Wechſel der Würfel, als die innere Werthloſigkeit der Rechenpfennige erkennen und daher fortan unbewegt bleiben müſſe. Ueberhaupt läßt die Stoiſche Anſicht ſich auch ſo ausdrücken: Unſer Leiden entſpringt allemal aus dem Mißverhältniß zwiſchen unſeren Wünſchen und dem Weltlauf. Daher muß Eines dieſer Beiden geändert und dem Andern angepaßt werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unſerer Macht ſteht (ουκ εφ' ἡμιν); ſo müſſen wir unſer Wollen und Wünſchen dem Lauf der Dinge gemäß einrichten: denn der Wille allein iſt εφ' ἡμιν. Dieſes Anpaſſen des Wollens zum Laufe der Außenwelt, alſo zur Natur der Dinge, wird ſehr oft unter dem vieldeutigen κατα φυσιν ζην verſtanden. Man ſehe Arriani Diss., II, 17, 21, 22. Ferner bezeichnet dieſe Anſicht Seneka (Ep. 119), indem er ſagt: Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis. Auch Cicero (Tusc., IV, 26), durch die Worte: Solum habere velle, summa dementia est. Desgleichen Arrian (IV, 1. 175): Ου γαρ εκπληρωσει των επιθυμουμενων ελευθερια παρασκευαζεται, αλλα ανασκευη της επιθυμιας. (Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate.)

Als Belege deſſen, was ich am angeführten Orte über das ὁμολογουμενως ζην der Stoiker geſagt habe, kann man die in der Historia philosophiae Graeco-Romanae von Ritter und Preller, §. 398, zuſammengeſtellten Anführungen betrachten;

desgleichen den Ausspruch des Seneka (Ep. 31 und nochmals Ep. 74): Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi. Den Geist der Stoa überhaupt bezeichnet deutlich diese Stelle des Seneka (Ep. 92): Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax. Ein zusammenhängendes Studium der Stoiker wird Jeden überzeugen, daß der Zweck ihrer Ethik, eben wie der des Kynismus, aus welchem sie entsprungen, durchaus kein anderer ist, als ein möglichst schmerzloses und dadurch möglichst glückliches Leben; woraus folgt, daß die Stoische Moral nur eine besondere Art des Eudämonismus ist. Sie hat nicht, wie die Indische, die Christliche, selbst die Platonische Ethik, eine metaphysische Tendenz, einen transscendenten Zweck, sondern einen völlig immanenten, in diesem Leben erreichbaren: die Unerschütterlichkeit (ἀταραξια) und ungetrübte Glückseligkeit des Weisen, den nichts anfechten kann. Doch ist nicht zu leugnen, daß die späteren Stoiker, namentlich Arrian, bisweilen diesen Zweck aus den Augen verlieren und eine wirklich asketische Tendenz verrathen, welches dem damals schon sich verbreitenden Christlichen und überhaupt orientalischen Geiste zuzuschreiben ist. — Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jene ἀταραξια, in der Nähe und ernstlich betrachten; so finden wir in ihr eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schicksals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Unbestand des Glücks sich stets gegenwärtig erhält, auch eingesehen hat, daß zwischen Glück und Unglück der Unterschied sehr viel kleiner ist, als unsere Anticipation Beider ihn uns vorzuspiegeln pflegt. Dies ist aber noch kein glücklicher Zustand, sondern nur das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehen hat. Doch liegt Geistesgröße und Würde darin, daß man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt, in melancholischer Ruhe, sich gleich bleibend, während Andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieser zu jenem übergehen. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengung abhärtet, man auch sein Gemüth abzuhärten hat gegen

Unglück, Gefahr, Verluſt, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit der Menſchen.

Ich bemerke noch, daß die καθηκοντα der Stoiker, welche Cicero officia überſetzt, ungefähr bedeuten Obliegenheiten, oder Das, was zu thun der Sache angemeſſen iſt, Engliſch incumbencies, Italiäniſch quel che tocca a me di fare, o di lasciare, alſo überhaupt was einem vernünftigen Menſchen zu thun zukommt. Man ſehe Diog. Laert., VII, 1, 109. — Endlich den Pantheismus der Stoiker, wie er ganz und gar nicht zu ſo manchen Kapuzinaden Arrians paßt, ſpricht auf das deutlichſte Seneka aus: Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. (Quaest. natur. I, praefatio, 12.)

Kapitel 17 *).

Ueber das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen.

Den Menſchen ausgenommen, wundert ſich kein Weſen über ſein eigenes Daſeyn; ſondern ihnen Allen verſteht daſſelbe ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß ſie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere ſpricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten ſind, um bei ihrem Wiederbegegnen ſich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erſcheinung noch feſt am Stamme der Natur, dem ſie entſproſſen, und iſt der unbewußten Allwiſſenheit der großen Mutter theilhaft. — Erſt nachdem das innere Weſen der Natur (der Wille zum Leben in ſeiner Objektivation) ſich durch die beiden Reiche der bewußtloſen Weſen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüſtig und wohlgemuth, geſteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, alſo im Menſchen, zum erſten Male zur Beſinnung: dann wundert es ſich über ſeine

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 15 des erſten Bandes.

eigenen Werke und frägt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtseyn dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfniß einer Metaphysik: er ist sonach ein animal metaphysicum. Im Anfang seines Bewußtseyns freilich nimmt auch er sich als Etwas, das sich von selbst versteht. Aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion, tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll. — Diesem gemäß sagt auch Aristoteles im Eingang seiner Metaphysik: Δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.) Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen; während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern, und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Daseyn selbst: ihm scheint vielmehr sich Alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen. Dies beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu seyn, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objektiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysi-

ſchen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unſer Leben endlos und ſchmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt daſei und gerade dieſe Beſchaffenheit habe; ſondern eben auch ſich Alles von ſelbſt verſtehen. Dem entſprechend finden wir, daß das Intereſſe, welches philoſophiſche, oder auch religiöſe Syſteme einflößen, ſeinen allerſtärkſten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenn gleich die letzteren das Daſeyn ihrer Götter zur Hauptſache zu machen und dieſes am eifrigſten zu vertheidigen ſcheinen; ſo iſt dies im Grunde doch nur, weil ſie an daſſelbe ihr Unſterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieſes iſt es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen daſſelbe anderweitig ſicher ſtellen könnte; ſo würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde faſt gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unſterblichkeit ihnen bewieſen wäre: denn das Intereſſe am Daſeyn der Götter verſchwände mit der Hoffnung einer nähern Bekanntſchaft mit ihnen, bis auf den Reſt, der ſich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwan weil ſie Urſprünglichkeit des Weſens vorausſetzte, als unverträglich mit dem Daſeyn von Göttern nachweiſen; ſo würden ſie dieſe bald ihrer eigenen Unſterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demſelben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialiſtiſchen Syſteme, wie auch die abſolut ſkeptiſchen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moſcheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphyſiſchen Bedürfniß des Menſchen, welches, ſtark und unvertilgbar, dem phyſiſchen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte wer ſatiriſch gelaunt iſt hinzufügen, daß daſſelbe ein beſcheidener Burſche ſei, der mit geringer Koſt vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeſchmackten Mährchen läßt er ſich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, ſind ſie ihm hinlängliche Auslegungen ſeines Daſeyns und Stützen ſeiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieſes ſchlechte Buch war hin-

reichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphyſiſche Bedürfniß zahlloſer Millionen Menſchen ſeit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, ſie zu blutigen Kriegen und den ausgedehnteſten Eroberungen zu begeiſtern. Wir finden in ihm die traurigſte und ärmlichſte Geſtalt des Theismus. Viel mag durch die Ueberſetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen werthvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweiſt, daß mit dem metaphyſiſchen Bedürfniß die metaphyſiſche Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es ſcheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche dieſem anders geweſen ſei und daß Die, welche der Entſtehung des Menſchengeſchlechts und dem Urquell der organiſchen Natur bedeutend näher ſtanden, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geiſtes hatten, wodurch ſie einer reineren, unmittelbaren Auffaſſung des Weſens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphyſiſchen Bedürfniß auf eine würdigere Weiſe zu genügen: ſo entſtanden in den Urvätern der Brahmanen, den Riſchis, die faſt übermenſchlichen Konceptionen, welche ſpäter in den Upaniſchaden der Veden niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen ihren Unterhalt zu gründen und daſſelbe möglichſt auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopoliſten und Generalpächter deſſelben giebt: die Prieſter. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch geſichert werden, daß ſie das Recht erhielten, ihre metaphyſiſchen Dogmen den Menſchen ſehr früh beizubringen, ehe noch die Urtheilskraft aus ihrem Morgenſchlummer erwacht iſt, alſo in der erſten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, ſei es auch noch ſo unſinnig, auf immer. Hätten ſie zu warten, bis die Urtheilskraft reif iſt; ſo würden ihre Privilegien nicht beſtehen können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klaſſe von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphyſiſchen Bedürfniß der Menſchen zieht, machen die aus, welche von der Philoſophie leben: bei den Griechen hießen ſie Sophiſten, bei den Neueren

Profeſſoren der Philoſophie. Ariſtoteles zählt (Metaph., II, 2) den Ariſtipp unbedenklich den Sophiſten bei: den Grund dazu finden wir bei Diogenes Laertius (II, 65), daß nämlich er der Erſte unter den Sokratikern geweſen, der ſich ſeine Philoſophie bezahlen ließ; weshalb auch Sokrates ihm ſein Geſchenk zurückſandte. Auch bei den Neueren ſind die, welche von der Philoſophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den ſeltenſten Ausnahmen, ganz Andere, als die, welche für die Philoſophie leben; ſondern ſogar ſind ſie ſehr oft die Widerſacher, die heimlichen und unverſöhnlichen Feinde dieſer: denn jede ächte und bedeutende philoſophiſche Leiſtung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Abſichten und Beſchränkungen der Gilde ſich nicht fügen; weshalb ſie allezeit bemüht ſind, eine ſolche nicht aufkommen zu laſſen, wozu dann, nach Maaßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umſtände, bald Verhehlen, Zudecken, Verſchweigen, Ignoriren, Sekretiren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Läſtern, Verdrehen, bald Denunziren und Verfolgen die üblichen Mittel ſind. Daher hat denn auch ſchon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, ſich keuchend durchs Leben ſchleppen müſſen, bis endlich nach ſeinem Tode die Welt über ihn enttäuſcht wurde, und über ſie. Inzwiſchen hatten ſie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch daß ſie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philoſophie gelebt, während Jener für dieſe lebte. Iſt er aber todt; da kehrt die Sache ſich um: die neue Generation jener ſtets Vorhandenen wird nun der Erbe ſeiner Leiſtungen, ſchneidet ſie nach ihrem Maaßſtab ſich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philoſophie leben konnte, beruhte auf dem ſeltenen Umſtande, daß, zum erſten Male wieder, ſeit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philoſoph auf dem Throne ſaß: nur unter ſolchen Auſpicien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König todt, ſo ſehen wir auch ſchon Kanten, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, ſein Meiſterwerk in der zweiten Ausgabe modifiziren, kaſtriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, ſeine Stelle zu verlieren; ſo daß ihn Campe in Braunſchweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt ſeiner Familie bei ihm zu leben (Ring, Anſichten aus Kants Leben,

S. 68). Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten, im tiefsten Grunde ihres Denkens, diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz Recht haben: nur folgt daraus, daß solche Katheder-Philosophie ein nervis alienis mobile lignum ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaaßphilosophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine solche Beaufsichtigung, oder Leitung, sich bloß auf die Katheder-Philosophie erstrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernstlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswerth ist, so wünschenswerth, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde, als Silber und Gold; so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseyns und irgend ein Aufschluß uns würde über diese räthselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, gesetzt es sei an sich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Lösungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verschiedenen Weisen der Befriedigung, welche diesem so starken metaphysischen Bedürfnisse wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. — Nun aber setzt die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derselben kommt, einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Rohheit herausgearbeitet hat, nicht wohl eine Metaphysik für Alle ausreichen kann: daher wir bei den civilisirten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur

Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern; ſo können ſie nur einer äußerſt geringen Anzahl von Menſchen zugänglich ſeyn, auch nur bei bedeutender Civiliſation entſtehen und ſich erhalten. Für die große Anzahl der Menſchen hingegen, als welche nicht zu denken, ſondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, ſondern nur für Autorität empfänglich iſt, ſind ausſchließlich die Syſteme der zweiten Art: dieſe können deshalb als Volksmetaphyſik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoeſie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter verſteht. Jene Syſteme ſind indeſſen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden ſich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerroheſten. Ihre Beglaubigung iſt, wie geſagt, äußerlich und heißt als ſolche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente ſind hauptſächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja ſchon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen, oder dem Aehnliches. Suchen ſie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen ſie andere Argumente; ſo machen ſie, ſchon einen Uebergang in die Syſteme der erſten Art und können zu einem Mittelſchlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vortheil bringt. Denn ihnen giebt die ſicherſte Bürgſchaft für den fortdauernden Beſitz der Köpfe ihr unſchätzbares Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachſen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Syſteme der erſten Art ſich immer nur an Erwachſene wenden, bei dieſen aber allemal ſchon ein Syſtem der zweiten Art im Beſitz der Ueberzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphyſik, deren Unterſchied ſich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben Dies gemein, daß jedes einzelne Syſtem derſelben in einem feindlichen Verhältniß zu allen übrigen ſeiner Art ſteht. Zwiſchen denen der erſten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwiſchen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt: manche von dieſen haben ihre Verbreitung zum Theil dieſer letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter ſich getheilt, und zwar mit ſo entſchiedener Herr-

schaft, daß die Völker sich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität, oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur sie sind, jede in ihrem Bezirke, herrschend, die der ersten Art hingegen höchstens tolerirt, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwerdt nicht werth hält; wiewohl, wo es nöthig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloß sporadisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht; welches jedoch ein gefährliches Experiment ist; da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt genommen ist, sich durch List helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermuthet hervorthut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß sämmtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliirten gegen die Systeme der zweiten Art sind, und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehen, plötzlich und unerwartet großen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich seine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach, mißlich: denn, wäre es einer solchen Beglaubigung fähig; so hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja Alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung Aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterschaaren, und, was mehr als Alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. Um bei solchem Reichthum

an Mitteln noch die Beistimmung armsäliger Philosophen zu verlangen, müßte sie habsüchtiger, oder, um den Widerspruch derselben zu besorgen, furchtsamer seyn, als mit einem guten Gewissen vereinbar scheint.

An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch, und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu seyn: denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu seyn. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser allegorischen Natur der Religionen sind die vielleicht in jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht ein Mal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr seyn können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stämpel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden, und daß daher nicht bloß die widersinnigen Dogmen, sondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akkomodationen zur menschlichen Fassungskraft sind. In diesem Geiste scheint mir Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christenthums festgehalten zu haben, im Gegensatz des Pelagianismus, der Alles zur platten Verständlichkeit herabziehen möchte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu spotten, sagen konnte: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (De carne Christi, c. 5.) — Diese ihre allegorische Natur entzieht auch die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung;

ſtatt deren ſie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es ſich ſo verhalte. Da ſodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal ſo geſtellt iſt, daß ſie, in Hinſicht auf das Praktiſche, eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; ſo verheißt die Religion Denen, welche glauben, mit Recht die ewige Säligkeit. Wir ſehen alſo, daß die Religionen die Stelle der Metaphyſik überhaupt, deren Bedürfniß der Menſch als unabweisbar fühlt, in der Hauptſache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktiſchen Behuf, als Leitſtern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt; theils als unentbehrlicher Troſt in den ſchweren Leiden des Lebens, als wo ſie die Stelle einer objektiv wahren Metaphyſik vollkommen vertreten, indem ſie, ſo gut wie dieſe nur irgend könnte, den Menſchen über ſich ſelbſt und das zeitliche Daſeyn hinausheben: hierin zeigt ſich glänzend der große Werth derſelben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (vulgus philosophum esse impossibile est) ſagt ſchon Plato und mit Recht (De Rep., VI, p. 89, Bip.). Der einzige Stein des Anſtoßes hingegen iſt dieſer, daß die Religionen ihre allegoriſche Natur nie eingeſtehen dürfen, ſondern ſich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun ſie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphyſik, und rufen den Antagonismus dieſer hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen ſie nicht an die Kette gelegt worden, ſich äußert. — Auf dem Verkennen der allegoriſchen Natur jeder Religion beruht auch der in unſern Tagen ſo anhaltend geführte Streit zwiſchen Supernaturaliſten und Rationaliſten. Beide nämlich wollen das Chriſtenthum sensu proprio wahr haben: in dieſem Sinne wollen die erſteren es ohne Abzug, gleichſam mit Haut und Haar, behaupten; wobei ſie, den Kenntniſſen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen ſchweren Stand haben. Die anderen hingegen ſuchen alles eigenthümlich Chriſtliche hinauszuexegeſiren; wonach ſie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr iſt, vielmehr eine bloße latitüde, beinahe nur Judenthum, oder höchſtens ſeichter Pelagianismus, und, was das Schlimmſte, niederträchtiger Optimis-

mus, der dem eigentlichen Chriſtenthum durchaus fremd iſt. Ueberdies verſetzt der Verſuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, ſie in die andere Klaſſe der Metaphyſik, in die, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat, alſo auf einen fremden Boden, auf den der philoſophiſchen Syſteme, und ſonach in den Kampf, den dieſe, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das ſchwere Geſchütz der Kritik der reinen Vernunft: ſich aber dahin zu begeben, wäre für ſie offenbare Vermeſſenheit.

Beiden Arten der Metaphyſik wäre es am zuträglichſten, daß jede von der andern rein geſondert bliebe und ſich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daſelbſt ihr Weſen vollkommen entwickeln zu können. Statt deſſen iſt man ſchon das ganze Chriſtliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fuſion beider zu bewerkſtelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverholenſten iſt dies in unſern Tagen geſchehen in jenem ſeltſamen Zwitter oder Kentauren, der ſogenannten Religionsphiloſophie, welche, als eine Art Gnoſis, bemüht iſt, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio ſchon kennen und beſitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüſſig. Denn bloß aus der Religion die Metaphyſik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erſt finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man ſich nur dann entſchließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eiſen und andern unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zuſtande vorkommen könne, daher man ſie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. —

Religionen ſind dem Volke nothwendig, und ſind ihm eine unſchätzbare Wohlthat. Wenn ſie jedoch den Fortſchritten der Menſchheit in der Erkenntniß der Wahrheit ſich entgegenſtellen wollen; ſo müſſen ſie mit möglichſter Schonung bei Seite geſchoben werden. Und zu verlangen, daß ſogar ein großer Geiſt — ein Shakeſpeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer Religion impliciter, bona fide et sensu proprio zu ſeiner Ueberzeugung

mache, ist wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen, ist, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte, statt ihres Abdrucks. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maaßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Uebereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher seyn, als ich, bei meinem Philosophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhaismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beschränkten und hauptsächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde von dieser Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikers J. J. Schmidt, in den Denkschriften seiner Akademie, und sodann allmälig durch mehrere Englische und Französische Gelehrte, so daß ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichniß der besten Schriften über diese Glaubenslehre liefern können, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Sinologie. — Leider ist uns Csoma Körösi, dieser beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu studiren, viele Jahre in Tibet und besonders in den Buddhaistischen Klöstern zugebracht hat,

gerade dann durch den Tod entriſſen, als er anfing, den Ertrag ſeiner Forſchungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwiſchen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in ſeinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kahgyur ſelbſt referirte Stellen leſe, z. B. folgende Unterredung des ſterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.)*)

Den Fundamentalunterſchied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geſchieht, darin ſetzen, ob ſie monotheiſtiſch, polytheiſtiſch, pantheiſtiſch, oder atheiſtiſch ſind; ſondern nur darin, ob ſie optimiſtiſch oder peſſimiſtiſch ſind, d. h. ob ſie das Daſeyn dieſer Welt als durch ſich ſelbſt gerechtfertigt darſtellen, mithin es loben und preiſen, oder aber es betrachten als etwas,

*) „Es findet ſich eine Beſchreibung ihrer Unterredung, deren Gegenſtand die Schöpfung iſt, — durch wen die Welt hervorgebracht ſei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob er es geweſen, der dies oder jenes Ding gemacht, oder hervorgebracht, und es mit dieſer oder jener Eigenſchaft begabt habe? ob er es geweſen, der die verſchiedenen Umwälzungen zur Zerſtörung und Wiederherſtellung der Welt verurſacht habe? — Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. Endlich frägt er ſelbſt den Buddha, wie die Welt hervorgebracht ſei, — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt den moraliſchen Werken animaliſcher Weſen zugeſchrieben, und wird geſagt, daß Alles in der Welt bloße Illuſion ſei, keine Realität in den Dingen, Alles leer. Der alſo in Buddha's Lehre unterrichtete Brahma wird ſein Anhänger."

das nur als Folge unſerer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht ſeyn ſollte, indem ſie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, urſprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht ſeyn ſollte. Die Kraft, vermöge welcher das Chriſtenthum zunächſt das Judenthum und dann das Griechiſche und Römiſche Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in ſeinem Peſſimismus, in dem Eingeſtändniß, daß unſer Zuſtand ein höchſt elender und zugleich ſündlicher iſt, während Judenthum und Heidenthum optimiſtiſch waren. Jene von Jedem tief und ſchmerzlich gefühlte Wahrheit ſchlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlöſung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphyſik, alſo derjenigen, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat und Philoſophie genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Urſprung derſelben aus einer Verwunderung über die Welt und unſer eigenes Daſeyn, indem dieſe ſich dem Intellekt als ein Räthſel aufdringen, deſſen Löſung ſodann die Menſchheit ohne Unterlaß beſchäftigt. Hier nun will ich zuvörderſt darauf aufmerkſam machen, daß Dieſem nicht ſo ſeyn könnte, wenn die Welt im Spinoziſchen, in unſern Tagen unter modernen Formen und Darſtellungen als Pantheismus ſo oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „abſolute Subſtanz“, mithin ein ſchlechthin nothwendiges Weſen wäre. Denn dies beſagt, daß ſie mit einer ſo großen Nothwendigkeit exiſtire, daß neben derſelben jede andere, unſerm Verſtande als ſolche faßliche Nothwendigkeit wie ein Zufall ausſehen müßte: ſie wäre nämlich alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, ſondern auch alles irgend mögliche Daſeyn dergeſtalt in ſich begriffe, daß, wie Spinoza eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit deſſelben ganz und gar Eins wären, deſſen Nichtſeyn daher auch die Unmöglichkeit ſelbſt wäre, alſo Etwas, deſſen Nichtſeyn, oder Andersſeyn, völlig undenkbar ſeyn müßte, welches mithin ſich ſo wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir ſelbſt Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer ſolchen abſoluten Subſtanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo daſeyn könnte; ſo müßte unſer und ihr Daſeyn, nebſt der Beſchaffenheit

ſſelben, weit entfernt, ſich uns als auffallend, problematiſch, ja, s das unergründliche, uns ſtets beunruhigende Räthſel darſtellen, ſich, im Gegentheil, noch viel mehr von ſelbſt verſtehen, s daß 2 Mal 2 vier iſt. Denn wir müßten gar nicht anders zend zu denken fähig ſeyn, als daß die Welt ſei, und ſo ſei, ie ſie iſt: mithin müßten wir ihres Daſeyns als ſolchen, h. als eines Problems zum Nachdenken, ſo wenig uns beußt werden, als wir die unglaublich ſchnelle Bewegung unſers laneten empfinden.

Dieſem Allen iſt nun aber ganz und gar nicht ſo. Nur dem dankenloſen Thiere ſcheint ſich die Welt und das Daſeyn von lbſt zu verſtehen: dem Menſchen hingegen iſt ſie ein Problem, ſſen ſogar der Roheſte und Beſchränkteſte, in einzelnen helleren ugenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um ſo deutcher und anhaltender ins Bewußtſeyn tritt, je heller und beſonener dieſes iſt und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung ch angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philoſophien geeigneten Köpfen ſich zu Platons θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) ſteigert, ämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menſchheit jeder Zeit und jedes Landes unabläſſig eſchäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in ſeiner ganzen Größe erßt. In der That iſt die Unruhe, welche die nie ablaufende hr der Metaphyſik in Bewegung erhält, das Bewußtſeyn, daß as Nichtſeyn dieſer Welt eben ſo möglich ſei, wie ihr Daſeyn. Daher alſo iſt die Spinoziſtiſche Anſicht derſelben als eines abolut nothwendigen Weſens, d. h. als Etwas, das ſchlechterdings nd in jedem Sinn ſeyn ſollte und müßte, eine falſche. Geht och ſelbſt der einfache Theismus, in ſeinem kosmologiſchen Beeiſe, ſtillſchweigend davon aus, daß er vom Daſeyn der Welt uf ihr vorheriges Nichtſeyn ſchließt: er nimmt ſie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr iſt, wir faſſen ſehr bald ie Welt auf als Etwas, deſſen Nichtſeyn nicht nur denkbar, ondern ſogar ihrem Daſeyn vorzuziehen wäre; daher unſere Verwunderung über ſie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Daſeyn hervorrufen konnte, und vermöge deren eine ſo unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbrinung und Erhaltung einer ſolchen Welt erfordert iſt, ſo ſehr

gegen ihren eigenen Vortheil geleitet werden konnte. Das philoſophiſche Erſtaunen iſt demnach im Grunde ein beſtürztes und betrübtes: die Philoſophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt ſich, daß ſie weder Spinozismus, noch Optimismus ſeyn darf. — Die ſo eben ausgeſprochene nähere Beſchaffenheit des Erſtaunens, welches zum Philoſophiren treibt, entſpringt offenbar aus dem Anblick des Uebels und des Böſen in der Welt, welche, ſelbſt wenn ſie im gerechteſten Verhältniß zu einander ſtänden, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas ſind, was ganz und gar und überhaupt nicht ſeyn ſollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entſtehen kann; ſo müſſen auch jene ihren Keim im Urſprunge, oder im Kern der Welt ſelbſt haben. Dies anzunehmen wird uns ſchwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der phyſiſchen Welt ſehen, indem wir meynen, daß was die Macht hatte, eine ſolche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böſe müſſen vermeiden können. Am allerſchwerſten wird jene Annahme (deren aufrichtigſter Ausdruck Ormuzd und Ahriman iſt) begreiflicherweiſe dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderſt das Böſe zu beſeitigen, die Freiheit des Willens erfunden: dieſe iſt jedoch nur eine verſteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen; indem ſie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorgienge (ſiehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 58 fg.; 2. Aufl. S. 57 fg.). Sodann das Uebel ſuchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zur Laſt legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc iſt. Zum Uebel gehört auch der Tod: das Böſe aber iſt bloß das Von-ſich-auf-einen-Andern-ſchieben des jedesmaligen Uebels. Alſo, wie oben geſagt, das Böſe, das Uebel und der Tod ſind es, welche das philoſophiſche Erſtaunen qualifiziren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, ſondern noch mehr, daß ſie eine ſo trübſälige ſei, iſt das punctum pruriens der Metaphyſik, das Problem, welches die Menſchheit in eine Unruhe verſetzt, die ſich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beſchwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erſcheinungen in der Welt finden wir auch die Phyſik (im weiteſten Sinne des Worts) beſchäftigt.

r in der Natur ihrer Erklärungen ſelbſt liegt ſchon, daß ſie
t genügen können. Die Phyſik vermag nicht auf eigenen
ſen zu ſtehen, ſondern bedarf einer Metaphyſik, ſich darauf
ſtützen; ſo vornehm ſie auch gegen dieſe thun mag. Denn
erklärt die Erſcheinungen durch ein noch Unbekannteres, als
e ſelbſt ſind: durch Naturgeſetze, beruhend auf Naturkräften,
welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der
ge gegenwärtige Zuſtand aller Dinge auf der Welt, oder in
Natur, nothwendig aus rein phyſiſchen Urſachen erklärbar
n. Allein eben ſo nothwendig müßte eine ſolche Erklärung,
etzt man gelangte wirklich ſo weit, ſie geben zu können, —
s mit zwei weſentlichen Unvollkommenheiten behaftet ſeyn
eichſam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der ver-
ndbaren Ferſe, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge
ſcher alles ſo Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe.
ſtlich nämlich mit dieſer, daß der Anfang der Alles erklären-
n Kette von Urſachen und Wirkungen, d. h. zuſammenhängen-
n Veränderungen, ſchlechterdings nie zu erreichen iſt, ſondern,
n wie die Gränzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhör-
) und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieſer,
ß ſämmtliche wirkende Urſachen, aus denen man Alles erklärt,
ts auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den
ſprünglichen Qualitäten der Dinge und den in dieſen ſich
vorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf be-
mmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elaſticität,
ärme, Elektricität, chemiſche Kräfte u. ſ. w., und welche nun
jeder gegebenen Erklärung ſtehen bleiben, wie eine gar nicht
zubringende unbekannte Größe in einer ſonſt vollkommen auf-
ſten algebraiſchen Gleichung; wonach es dann keine noch ſo
ring geſchätzte Thonſcherbe giebt, die nicht aus lauter unerklär-
hen Qualitäten zuſammengeſetzt wäre. Alſo dieſe zwei unaus-
ichbaren Mängel in jeder rein phyſikaliſchen, d. h. kauſalen Er-
irung, zeigen an, daß eine ſolche nur relativ ſeyn kann, und
ß die ganze Methode und Art derſelben nicht die einzige, nicht
e letzte, alſo nicht die genügende, d. h. nicht diejenige ſeyn
nn, welche zur befriedigenden Löſung des ſchweren Räthſels der
inge und zum wahren Verſtändniß der Welt und des Daſeyns
mals zu führen vermag; ſondern daß die phyſiſche Erklärung,

überhaupt und als solche, noch einer metaphysischen be
welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte,
deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen m
Der erste Schritt hiezu ist, daß man den Unterschied beider,
hin den zwischen Physik und Metaphysik, zum deutlichen
wußtseyn bringt und festhält. Er beruht im Allgemeinen au
Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und D
an sich. Eben weil Kant das Letztere für schlechthin uner
bar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine Metaphysik,
dern bloß immanente Erkenntniß, d. h. bloße Physik, n
stets nur von Erscheinungen reden kann, nnd daneben eine
der nach Methaphysik strebenden Vernunft. Hier aber will
um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philosophie an
Kantische nachzuweisen, das zweite Buch anticipirend, he
heben, daß Kant, in seiner schönen Erklärung des Zusam
bestehns der Freiheit mit der Nothwendigkeit (Kritik der r
Vernunft, erste Auflage, S. 532—554, und Kritik der p
schen Vernunft, S. 224—231 der Rosenkranzischen Aus
darthut, wie eine und dieselbe Handlung einerseits aus
Charakter des Menschen, dem Einfluß, den er im Leben
erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als
wendig eintretend, vollkommen erklärbar sei, dabei aber and
seits doch als das Werk seines freien Willens angesehen w
müsse: und in gleichem Sinne sagt er, §. 53 der Prol
mena: „Zwar wird aller Verknüpfung der Ursache und
kung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, da
doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (ob
ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also
Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziel
ein Mal als Erscheinung, das andere Mal als einem Ding
sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können."
nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und
Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinunge
der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding a
zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt sich zunächst
dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch se
den übrigen Wesen und Dingen in der Natur specifisch, toto ge
und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade na

Von dieſer anticipirenden Abſchweifung kehre ich zurück zu unſerer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Phyſik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich ſage alſo: phyſiſch iſt freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der geſtoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine phyſiſche Erklärung an ſich möglich ſeyn, die dieſes eben ſo begreiflich machte, als jene es iſt. Aber eben jene, die wir ſo vollkommen zu verſtehen wähnen, iſt uns im Grunde ſo dunkel wie Letzteres: denn was das innere Weſen der Expanſion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elaſticität und Schwere ſei, — bleibt, nach allen phyſikaliſchen Erklärungen, ein Myſterium, ſo gut wie das Denken. Weil aber bei dieſem das Unerklärbare am unmittelbarſten hervortritt, machte man hier ſogleich einen Sprung aus der Phyſik in die Metaphyſik und hypoſtaſirte eine Subſtanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — verſetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht ſo ſtumpf geweſen, nur durch die auffallendeſte Erſcheinung frappirt werden zu können; ſo hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtſchaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in dieſem erklären müſſen. Denn die Qualität jedes unorganiſchen Körpers iſt eben ſo geheimnißvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weiſe ſtößt daher überall die phyſiſche Erklärung auf ein Metaphyſiſches, durch welches ſie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu ſeyn. Nimmt man es ſtreng, ſo ließe ſich behaupten, daß alle Naturwiſſenſchaft im Grunde nichts weiter leiſtet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zuſammenzubringen, zu klaſſifiziren. — Eine Phyſik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Urſachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und alſo das Weſen der Welt erſchöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Lamarck, Cabanis und zu dem in dieſen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgeſetzten Verſuch verfolgen, eine Phyſik ohne Metaphyſik aufzuſtellen,

das nur als Folge unſerer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht ſeyn ſollte, indem ſie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, urſprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht ſeyn ſollte. Die Kraft, vermöge welcher das Chriſtenthum zunächſt das Judenthum und dann das Griechiſche und Römiſche Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in ſeinem Peſſimismus, in dem Eingeſtändniß, daß unſer Zuſtand ein höchſt elender und zugleich ſündlicher iſt, während Judenthum und Heidenthum optimiſtiſch waren. Jene von Jedem tief und ſchmerzlich gefühlte Wahrheit ſchlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlöſung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphyſik, alſo derjenigen, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat und Philoſophie genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Urſprung derſelben aus einer Verwunderung über die Welt und unſer eigenes Daſeyn, indem dieſe ſich dem Intellekt als ein Räthſel aufdringen, deſſen Löſung ſodann die Menſchheit ohne Unterlaß beſchäftigt. Hier nun will ich zuvörderſt darauf aufmerkſam machen, daß Dieſem nicht ſo ſeyn könnte, wenn die Welt im Spinoziſchen, in unſern Tagen unter modernen Formen und Darſtellungen als Pantheismus ſo oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „abſolute Subſtanz", mithin ein ſchlechthin nothwendiges Weſen wäre. Denn dies beſagt, daß ſie mit einer ſo großen Nothwendigkeit exiſtire, daß neben derſelben jede andere, unſerm Verſtande als ſolche faßliche Nothwendigkeit wie ein Zufall ausſehen müßte: ſie wäre nämlich alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, ſondern auch alles irgend mögliche Daſeyn dergeſtalt in ſich begriffe, daß, wie Spinoza eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit deſſelben ganz und gar Eins wären, deſſen Nichtſeyn daher auch die Unmöglichkeit ſelbſt wäre, alſo Etwas, deſſen Nichtſeyn, oder Andersſeyn, völlig undenkbar ſeyn müßte, welches mithin ſich ſo wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir ſelbſt Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer ſolchen abſoluten Subſtanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo daſeyn könnte; ſo müßte unſer und ihr Daſeyn, nebſt der Beſchaffenheit

deſſelben, weit entfernt, ſich uns als auffallend, problematiſch, ja, als das unergründliche, uns ſtets beunruhigende Räthſel darzuſtellen, ſich, im Gegentheil, noch viel mehr von ſelbſt verſtehen, als daß 2 Mal 2 vier iſt. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig ſeyn, als daß die Welt ſei, und ſo ſei, wie ſie iſt: mithin müßten wir ihres Daſeyns als ſolchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, ſo wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich ſchnelle Bewegung unſers Planeten empfinden.

Dieſem Allen iſt nun aber ganz und gar nicht ſo. Nur dem gedankenloſen Thiere ſcheint ſich die Welt und das Daſeyn von ſelbſt zu verſtehen: dem Menſchen hingegen iſt ſie ein Problem, deſſen ſogar der Roheſte und Beſchränkteſte, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um ſo deutlicher und anhaltender ins Bewußtſeyn tritt, je heller und beſonnener dieſes iſt und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung ſich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philoſophiren geeigneten Köpfen ſich zu Platons θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) ſteigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menſchheit jeder Zeit und jedes Landes unabläſſig beſchäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in ſeiner ganzen Größe erfaßt. In der That iſt die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphyſik in Bewegung erhält, das Bewußtſeyn, daß das Nichtſeyn dieſer Welt eben ſo möglich ſei, wie ihr Daſeyn. Daher alſo iſt die Spinoziſtiſche Anſicht derſelben als eines abſolut nothwendigen Weſens, d. h. als Etwas, das ſchlechterdings und in jedem Sinn ſeyn ſollte und müßte, eine falſche. Geht doch ſelbſt der einfache Theismus, in ſeinem kosmologiſchen Beweiſe, ſtillſchweigend davon aus, daß er vom Daſeyn der Welt auf ihr vorheriges Nichtſeyn ſchließt: er nimmt ſie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr iſt, wir faſſen ſehr bald die Welt auf als Etwas, deſſen Nichtſeyn nicht nur denkbar, ſondern ſogar ihrem Daſeyn vorzuziehen wäre; daher unſere Verwunderung über ſie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Daſeyn hervorrufen konnte, und vermöge deren eine ſo unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer ſolchen Welt erfordert iſt, ſo ſehr

gegen ihren eigenen Vortheil geleitet werden konnte. Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt sich, daß sie weder Spinozismus, noch Optimismus seyn darf. — Die so eben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophiren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick des Uebels und des Bösen in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältniß zu einander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht seyn sollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entstehen kann; so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben. Dies anzunehmen wird uns schwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der physischen Welt sehen, indem wir meynen, daß was die Macht hatte, eine solche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böse müssen vermeiden können. Am allerschwersten wird jene Annahme (deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist) begreiflicherweise dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderst das Böse zu beseitigen, die Freiheit des Willens erfunden: diese ist jedoch nur eine versteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen; indem sie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorgienge (siehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 58 fg.; 2. Aufl. S. 57 fg.). Sodann das Uebel suchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zur Last legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc ist. Zum Uebel gehört auch der Tod: das Böse aber ist bloß das Von-sich-auf-einen-Andern-schieben des jedesmaligen Uebels. Also, wie oben gesagt, das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualifiziren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübsälige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beschwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die Physik (im weitesten Sinne des Worts) beschäftigt.

Aber in der Natur ihrer Erklärungen ſelbſt liegt ſchon, daß ſie nicht genügen können. Die Phyſik vermag nicht auf eigenen Füßen zu ſtehen, ſondern bedarf einer Metaphyſik, ſich darauf zu ſtützen; ſo vornehm ſie auch gegen dieſe thun mag. Denn ſie erklärt die Erſcheinungen durch ein noch Unbekannteres, als dieſe ſelbſt ſind: durch Naturgeſetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zuſtand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, nothwendig aus rein phyſiſchen Urſachen erklärbar ſeyn. Allein eben ſo nothwendig müßte eine ſolche Erklärung, geſetzt man gelangte wirklich ſo weit, ſie geben zu können, — ſtets mit zwei weſentlichen Unvollkommenheiten behaftet ſeyn (gleichſam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferſe, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles ſo Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erſtlich nämlich mit dieſer, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette von Urſachen und Wirkungen, d. h. zuſammenhängenden Veränderungen, ſchlechterdings nie zu erreichen iſt, ſondern, eben wie die Gränzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieſer, daß ſämmtliche wirkende Urſachen, aus denen man Alles erklärt, ſtets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den urſprünglichen Qualitäten der Dinge und den in dieſen ſich hervorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf beſtimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elaſticität, Wärme, Elektricität, chemiſche Kräfte u. ſ. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung ſtehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer ſonſt vollkommen aufgelöſten algebraiſchen Gleichung; wonach es dann keine noch ſo gering geſchätzte Thonſcherbe giebt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zuſammengeſetzt wäre. Alſo dieſe zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein phyſikaliſchen, d. h. kauſalen Erklärung, zeigen an, daß eine ſolche nur relativ ſeyn kann, und daß die ganze Methode und Art derſelben nicht die einzige, nicht die letzte, alſo nicht die genügende, d. h. nicht diejenige ſeyn kann, welche zur befriedigenden Löſung des ſchweren Räthſels der Dinge und zum wahren Verſtändniß der Welt und des Daſeyns jemals zu führen vermag; ſondern daß die phyſiſche Erklärung,

überhaupt und als solche, noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müßte. Der erste Schritt hiezu ist, daß man den Unterschied beider, mithin den zwischen Physik und Metaphysik, zum deutlichen Bewußtseyn bringt und festhält. Er beruht im Allgemeinen auf der Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Eben weil Kant das Letztere für schlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine Metaphysik, sondern bloß immanente Erkenntniß, d. h. bloße Physik, welche stets nur von Erscheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Methaphysik strebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philosophie an die Kantische nachzuweisen, das zweite Buch anticipirend, hervorheben, daß Kant, in seiner schönen Erklärung des Zusammenbestehns der Freiheit mit der Nothwendigkeit (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 532—554, und Kritik der praktischen Vernunft, S. 224—231 der Rosenkranzischen Ausgabe) darthut, wie eine und dieselbe Handlung einerseits aus dem Charakter des Menschen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als nothwendig eintretend, vollkommen erklärbar sei, dabei aber andererseits doch als das Werk seines freien Willens angesehen werden müsse: und in gleichem Sinne sagt er, §. 53 der Prolegomena: „Zwar wird aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, ein Mal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können." Was nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und seines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding an sich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur specifisch, toto genere und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. —

erie, und dieſes Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es daſteht, ſo gut wie der Traum, und ohne welches es verſchwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem ſie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unſern Zeiten die Naturwiſſenſchaften geſtiegen ſind, ſtellt in dieſer Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten, und iſt ein Gipfel, den die Menſchheit zum erſten Mal erreicht. Allein, wie große Fortſchritte auch die Phyſik (im weiten Sinn der Alten verſtanden) je machen möge; ſo wird damit noch nicht der kleinſte Schritt zur Metaphyſik geſchehen ſeyn; ſo wenig, wie eine Fläche, durch noch ſo weit fortgeſetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn ſolche Fortſchritte werden immer nur die Kenntniß der Erſcheinung vervollſtändigen; während die Metaphyſik über die Erſcheinung ſelbſt hinausſtrebt, zum Erſcheinenden. Und wenn ſogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; ſo würde dadurch in der Hauptſache nichts gebeſſert ſeyn. Ja, wenn ſelbſt Einer alle Planeten ſämmtlicher Fixſterne durchwanderte; ſo hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphyſik gethan. Vielmehr werden die größten Fortſchritte der Phyſik das Bedürfniß einer Metaphyſik immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerſeits die bis dahin geltenden metaphyſiſchen Annahmen immer untergräbt und endlich umſtößt, andererſeits aber das Problem der Metaphyſik ſelbſt deutlicher, richtiger und vollſtändiger vorlegt, daſſelbe von allem bloß Phyſiſchen reiner abſondert, und eben auch das vollſtändiger und genauer erkannte Weſen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollſtändiger empiriſch erkannt, nur deſto räthſelhafter ſich darſtellt. Dies Alles wird freilich der einzelne, ſimple Naturforſcher, in einem abgeſonderten Zweige der Phyſik, nicht ſofort deutlich inne: vielmehr ſchläft er behaglich bei ſeiner erwählten Magd im Hauſe des Odyſſeus, ſich aller Gedanken an die Penelopeia entſchlagend (ſiehe Kap. 12 am Ende). Daher ſehen wir heut zu Tage die Schaale der Natur auf das genaueſte durchforſcht, die Inteſtina der Inteſtinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber Einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur, ſo hören

d. h. eine Lehre, welche die Erſcheinung zum Dinge an ſich machte. Aber alle ihre Erklärungen ſuchen den Erklärern ſelbſt und Andern zu verbergen, daß ſie die Hauptſache, ohne Weiteres, vorausſetzen. Sie bemühen ſich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geiſtigen, phyſiſch ſind: mit Recht; nur ſehen ſie nicht ein, daß alles Phyſiſche andererſeits zugleich ein Metaphyſiſches iſt. Dies iſt aber auch, ohne Kant, ſchwer einzuſehen; da es die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Ding an ſich vorausſetzt. Dennoch hat ſich, ſelbſt ohne dieſe, Ariſtoteles, ſo ſehr er auch zur Empirie geneigt und von Platoniſcher Hyperphyſik entfernt war, von jener beſchränkten Anſicht frei gehalten: er ſagt: Ει μεν ουν μη εστι τις έτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη· ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καθολου οὑτως, ὁτι πρωτη· και περι του οντος ἡ ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι. (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.) Metaph., V, 1. Eine ſolche abſolute Phyſik, wie oben beſchrieben, welche für keine Metaphyſik Raum ließe, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: ſie wäre die auf den Thron der Metaphyſik geſetzte Phyſik, würde jedoch, auf dieſer hohen Stelle, ſich faſt ſo ausnehmen, wie Holbergs theatraliſcher Kannengießer, den man zum Burgemeiſter gemacht. Sogar hinter dem an ſich abgeſchmackten, auch meiſtens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als ſeine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer ſolchen abſoluten Phyſik ohne Metaphyſik. Allerdings müßte eine ſolche für die Ethik zerſtörend ſeyn, und wie man fälſchlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, ſo gilt Dies in Wahrheit nur von einer Metaphyſik überhaupt, d. h. von der Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und abſolute Ordnung der Dinge ſei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieſes aufſtellen: „ich glaube an eine Metaphyſik“. In dieſer Hinſicht iſt es wichtig und nothwendig,

daß man ſich von der Unhaltbarkeit einer *abſoluten Phyſik* überzeuge; um ſo mehr, da dieſe, der eigentliche *Naturalismus*, eine Anſicht iſt, die ſich dem Menſchen von ſelbſt und ſtets von Neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann, als deren Surrogat, in dieſer Hinſicht, allerlei Syſteme und Glaubenslehren, inſofern und ſo lange ſie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalſche Anſicht ſich dem Menſchen von ſelbſt aufdringt und erſt künſtlich entfernt werden muß, iſt daraus erklärlich, daß der Intellekt urſprünglich nicht beſtimmt iſt, uns über das Weſen der Dinge zu belehren, ſondern nur ihre Relationen, in Bezug auf unſern Willen, uns zu zeigen: er iſt, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in dieſem die Welt ſich auf eine Weiſe ſchematiſirt, welche eine ganz andere, als die ſchlechthin wahre Ordnung der Dinge darſtellt, weil ſie uns eben nicht den Kern, ſondern nur die äußere Schaale derſelben zeigt, geſchieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um ſo weniger, als er doch wieder in ſich ſelbſt die Mittel findet, jenen Irrthum zu rectifiziren, indem er zur Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Weſen an ſich der Dinge gelangt, welche Unterſcheidung im Grunde zu allen Zeiten dawar, nur meiſtens ſehr unvollkommen zum Bewußtſeyn gebracht und daher ungenügend ausgeſprochen wurde, ſogar oft in ſeltſamer Verkleidung auftrat. Schon die Chriſtlichen Myſtiker z. B. erklären den Intellekt, indem ſie ihn das *Licht der Natur* nennen, für unzulänglich, das wahre Weſen der Dinge zu erfaſſen. Er iſt gleichſam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektricität, und dringt nicht in das Innere der Weſen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie geſagt, zuvörderſt, auf dem empiriſchen Wege ſelbſt, dadurch hervor, daß jede phyſikaliſche Erklärung das Einzelne aus ſeiner Urſache erklärt, die Kette dieſer Urſachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wiſſen, ins Unendliche rückwärts läuft, ſo daß ſchlechthin keine jemals die erſte ſeyn konnte. Sodann aber wird die Wirkung jeder Urſache zurückgeführt auf ein Naturgeſetz, und dieſes endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das ſchlechthin Unerklärliche ſtehen bleibt. Dieſes Unerklärliche

aber, auf welches alle Erscheinungen jener so klar gegebenen un so natürlich erklärbaren Welt, von der höchsten bis zur niedrigsten zurückgeführt werden, verräth eben, daß die ganze Art solche Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur ex concessis ist und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich obe sagte, daß physisch Alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlecht hin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei de höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendesten, jedoch auc bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, eben so wohl vor handen ist, giebt Anweisung auf eine der physischen Ordnung de Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben Da ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und wa den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. — Zweitens aber erhel die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philo sophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieje Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Them der Kritik der reinen Vernunft ist: daß nämlich alles Objekt sowohl seinem objektiven Daseyn überhaupt, als der Art un Weise (dem Formellen) dieses Daseyns nach, durch das e kennende Subjekt durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung nicht Ding an sich ist; wie Dies §. 7 des ersten Bandes aus einandergesetzt und daselbst dargethan worden, daß nichts täpp scher seyn kann, als daß man, nach Weise aller Materialiste das Objektive unbesehens als schlechthin gegeben nimmt, um au ihm Alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berücksich gen, mittelst dessen, ja in welchem, allein doch jenes dastch Proben dieses Verfahrens liefert zu allernächst unser heutig Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergesellen und Apotheker-Lehrlings-Philosophie geworden ist. Ihm, i seiner Unschuld, ist die unbedenklich als absolut real genommen Materie das Ding an sich, und Stoßkraft die einzige Fähigke eines Dinges an sich, indem alle anderen Qualitäten nur Er scheinungen derselben seyn können.

Mit dem Naturalismus, oder der rein physikalischen Be trachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: sie glei einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. Er und Anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte, u endlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Theilbarkeit der Ma

terie, und dieses Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es dasteht, so gut wie der Traum, und ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unsern Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten, und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum ersten Mal erreicht. Allein, wie große Fortschritte auch die Physik (im weiten Sinn der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen seyn; so wenig, wie eine Fläche, durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntniß der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden. Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert seyn. Ja, wenn selbst Einer alle Planeten sämmtlicher Fixsterne durchwanderte; so hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphysik gethan. Vielmehr werden die größten Fortschritte der Physik das Bedürfniß einer Metaphysik immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, dasselbe von allem bloß Physischen reiner absondert, und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto räthselhafter sich darstellt. Dies Alles wird freilich der einzelne, simple Naturforscher, in einem abgesonderten Zweige der Physik, nicht sofort deutlich inne: vielmehr schläft er behaglich bei seiner erwählten Magd im Hause des Odysseus, sich aller Gedanken an die Penelopeia entschlagend (siehe Kap. 12 am Ende). Daher sehen wir heut zu Tage die Schaale der Natur auf das genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber Einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur, so hören

ſie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schaalen weiter. Jene überaus mikroſkopiſchen und mikrologiſchen Naturforſcher findet man ſich verſucht, die Topfkucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeynen Tiegel und Retorte ſeien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, ſind in ihrer Art eben ſo verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholaſtiker waren. Wie nämlich dieſe, ganz und gar in ihre abſtrakten Begriffe verſtrickt, mit dieſen ſich herumſchlugen, nichts außer ihnen kennend, noch unterſuchend; ſo ſind Jene ganz in ihre Empirie verſtrickt, laſſen nichts gelten, als was ihre Augen ſehen, und vermeynen damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahndend, daß zwiſchen der Erſcheinung und dem ſich darin Manifeſtirenden, dem Dinge an ſich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterſchied iſt, welcher nur durch die Erkenntniß und genaue Gränzbeſtimmung des ſubjektiven Elements der Erſcheinung aufgeklärt wird, und durch die Einſicht, daß die letzten und wichtigſten Aufſchlüſſe über das Weſen der Dinge allein aus dem Selbſtbewußtſeyn geſchöpft werden können; — ohne welches Alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinauskann, alſo nicht weiter gelangt, als bis zum Problem. — Jedoch ſei auch andererſeits bemerkt, daß die möglichſt vollſtändige Naturerkenntniß die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphyſik iſt; daher ſoll Keiner ſich an dieſe wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zuſammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwiſſenſchaft ſich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Löſung vorhergehen. Dann aber muß der Blick des Forſchers ſich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethiſchen Phänomene ſind wichtiger, als die phyſiſchen, in demſelben Maaße, wie z. B. der animaliſche Magnetismus eine ungleich wichtigere Erſcheinung, als der mineraliſche, iſt. Die letzten Grundgeheimniſſe trägt der Menſch in ſeinem Innern, und dieſes iſt ihm am unmittelbarſten zugänglich; daher er nur hier den Schlüſſel zum Räthſel der Welt zu finden und das Weſen aller Dinge an Einem Faden zu erfaſſen hoffen darf. Das eigenſte Gebiet der Metaphyſik liegt alſo allerdings in Dem, was man Geiſtesphiloſophie genannt hat.

„Du führſt die Reihen der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrſt mich meine Brüder
Im ſtillen Buſch, in Luft und Waſſer kennen:
— — — — — — — — — —
Dann führſt Du mich zur ſichern Höhle, zeigſt
Mich dann mir ſelbſt, und meiner eignen Bruſt
Geheime tiefe Wunder öffnen ſich.“

Was nun endlich die Quelle, oder das Fundament der metaphyſiſchen Erkenntniß betrifft; ſo habe ich ſchon weiter oben mich gegen die, auch von Kant wiederholte, Vorausſetzung erklärt, daß es in bloßen Begriffen liegen müſſe. Begriffe können in keiner Erkenntniß das Erſte ſeyn: denn ſie ſind allemal aus irgend einer Anſchauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, iſt wahrſcheinlich das Beiſpiel der Mathematik geweſen. Dieſe kann, wie beſonders in der Algebra, Trigonometrie, Analyſis geſchieht, die Anſchauung ganz verlaſſend, mit bloßen abſtrakten, ja nur durch Zeichen ſtatt der Worte repräſentirten Begriffen operiren, und doch zu einem völlig ſichern und dabei ſo fern liegenden Reſultate gelangen, daß man, auf dem feſten Boden der Anſchauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie Kant genugſam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allerſicherſten und beſtimmteſten Anſchauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Größenverhältniſſen, abgezogen ſind und daher durch dieſe ſtets wieder realiſirt und kontrolirt werden können, entweder arithmetiſch, mittelſt Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometriſch, mittelſt der von Kant ſo genannten Konſtruktion der Begriffe. Dieſes Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeynt hatte, die Metaphyſik aufbauen zu können, wie z. B. Weſen, Seyn, Subſtanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Abſolutes, Grund, u. ſ. w. Denn urſprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, ſind dergleichen Begriffe keineswegs; ſondern auch ſie ſind, wie alle Begriffe, aus Anſchauungen abgezogen, und, da ſie nicht, wie die mathematiſchen, das bloß Formale der Anſchauung, ſondern mehr enthalten; ſo liegen ihnen empiriſche Anſchauungen zum Grunde: alſo läßt ſich aus ihnen nichts ſchöpfen, was nicht auch die empiriſche Anſchauung enthielte,

d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfinge. Denn aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben; so lassen sich bloß die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloßen formalen Theil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewußtseyn tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig ist; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derselbe blos dient, der Erfahrung Zusammenhang zu ertheilen, nicht aber sie zu überfliegen, daß er also bloß physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntniß freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntniß also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, giebt bloß einen Theil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt seyn kann; so muß auch sie empirische Erkenntnißquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik nothwendig eitel. Es ist wirklich eine petitio principii Kants, welche er §. 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur Das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann Kant und beweist, daß alle solche Erkenntniß nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vor-

liegende Welt, zu entträthſeln, ganz von ihr wegſehen, ihren Inhalt ignoriren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu ſeinem Stoff nehmen und gebrauchen ſolle? Iſt es nicht vielmehr der Sache angemeſſen, daß die Wiſſenſchaft von der Erfahrung überhaupt und als ſolcher, eben auch aus der Erfahrung ſchöpfe? Ihr Problem ſelbſt iſt ihr ja empiriſch gegeben; warum ſollte nicht auch die Löſung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Iſt es nicht widerſinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge ſelbſt nicht anſehen, ſondern nur an gewiſſe abſtrakte Begriffe ſich halten ſollte? Die Aufgabe der Metaphyſik iſt zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empiriſcher Art ſeyn. Ja ſogar die Apriorität eines Theils der menſchlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene Thatſache aufgefaßt, aus der ſie auf den ſubjektiven Urſprung deſſelben ſchließt. Eben nur ſofern das Bewußtſeyn ſeiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant, transſcendental zum Unterſchiede von transſcendent, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend", und ſeinen Gegenſatz hat an immanent, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die urſprüngliche Bedeutung dieſer von Kant eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der Kategorie u. a. m., heut zu Tage die Affen der Philoſophie ihr Spiel treiben. — Ueberdies nun iſt die Erkenntnißquelle der Metaphyſik nicht die äußere Erfahrung allein, ſondern eben ſowohl die innere; ja, ihr Eigenthümlichſtes, wodurch ihr der entſcheidende Schritt, der die große Frage allein löſen kann, möglich wird, beſteht, wie ich im „Willen in der Natur", unter der Rubrik „Phyſiſche Aſtronomie" ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, daß ſie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung ſetzt und dieſe zum Schlüſſel jener macht.

Der hier erörterte, redlicher Weiſe nicht abzuleugnende Urſprung der Metaphyſik aus empiriſchen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktiſcher Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich iſt: dieſe bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik, welche Wiſſenſchaften aber auch

eigentlich nur Das lehren, was Jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch dieses Eingeständniß giebt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher, dem oben Gesagten zufolge, auf Mißverständniß beruhte, und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme, wie auch der sie stets begleitende Skepticismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieselbe eben so sehr alle Zweige der Naturwissenschaft, Chemie, Physik, Geologie, Zoologie u. s. f. trifft, und sogar die Geschichte nicht damit verschont geblieben ist. Wann aber ein Mal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellekts es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden seyn wird; so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen: weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt seyn kann, nicht aber die einzelnen und besondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissenschaften stets modifizirt werden und der Geschichte immer neuer Stoff zuwächst. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen.

Die nächste Frage ist: wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen Metaphysik verdienen? — Sie kann es nicht etwan so, wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantischen Dogmatik, welche eben, nach gewissen uns a priori bewußten Gesetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweise zu Gebende schließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf diesem Wege that Kant dar, indem er zeigte, daß jene Gesetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, doch nur für dieselbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf solche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie

Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder ist sie nicht langweilig; welche Eigenschaft man sonst, nach den philosophischen Schriften der letzten funfzig Jahre zu urtheilen, für eine der Philosophie wesentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philosophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind; so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt: zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit *eines* Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleistung geben die Systeme, welche von einer intellektualen Anschauung, d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehn, ausgehen: jede so gewonnene Erkenntniß muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mittheilbar seyn: denn nur die normale Gehirnerkenntniß ist mittheilbar: wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anschauliche, durch Kunstwerke.

Wenn man, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte, so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse, sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und sie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, daß sie sich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit: aber sobald sie weiter gehen wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt

weiter! — Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter solchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich jener Zwang, den die privilegirte Metaphysik ausübt, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter, unter studirtem, feierlich ernsten Mienenspiel so fest eingeprägt werden, daß sie, von Dem an, mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehrere aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffassung auch nur des Problems der Metaphysik so fest entgegenstehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingeimpfte Lösung desselben: denn der nothwendige Ausgangspunkt zu allem ächten Philosophiren ist die tiefe Empfindung des Sokratischen: „Dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vortheil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres, trotz so anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, soll man ferner erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den unendlichen Ansprüchen der privilegirten Metaphysik Gränzen zu setzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch diese als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaaßungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker auf einander zu hetzen. Ist doch

jenes ganze Jahrtauſend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gaſſen, — in metaphyſiſchen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentiſches Verzeichniß aller Verbrechen, die wirklich das Chriſtenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um ſie auf die andere Waagſchaale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphyſik betrifft, ſo hat ſie nur eine einzige: denn es iſt eine, die keine andere neben ſich duldet: die Verpflichtung wahr zu ſeyn. Wollte man neben dieſer ihr noch andere auflegen, wie etwan die, ſpiritualiſtiſch, optimiſtiſch, monotheiſtiſch, ja auch nur die, moraliſch zu ſeyn; ſo kann man nicht zum voraus wiſſen, ob dieſe nicht der Erfüllung jener erſten entgegenſtände, ohne welche alle ihre ſonſtigen Leiſtungen offenbar werthlos ſeyn müßten. Eine gegebene Philoſophie hat demnach keinen andern Maaßſtab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Uebrigens iſt die Philoſophie weſentlich Weltweisheit: ihr Problem iſt die Welt: mit dieſer allein hat ſie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelaſſen zu werden.

als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet: sie gleicht daher in sofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntniß überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Räthsels der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnißformen angelegt: daher müssen wir uns Alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kausalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber diese Formen haben bloß in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt etwas seyn, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so daß wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten, d. i. die ersten, Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Proceß, den Gründen, Motiven, oder sonst was, in Folge welcher die Welt daraus hervor geht, oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Daseyn gesetzt, „entlassen" und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen, — treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane.

Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und

Zuſammenſtimmung derſelben aber, um die ich unbeſorgt geweſen war, ſich immer nachher von ſelbſt eingefunden hat. Darum auch iſt ſie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anſchaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abſtrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder iſt ſie nicht langweilig; welche Eigenſchaft man ſonſt, nach den philoſophiſchen Schriften der letzten funfzig Jahre zu urtheilen, für eine der Philoſophie weſentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philoſophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem erſten Satze abgeleitet ſind; ſo muß ſie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich ſchon ſelbſt beſagt: zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit *eines* Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleiſtung geben die Syſteme, welche von einer intellektualen Anſchauung, d. i. einer Art Ekſtaſe oder Hellſehn, ausgehen: jede ſo gewonnene Erkenntniß muß als ſubjektiv, individuell und folglich problematiſch, abgewieſen werden. Selbſt wenn ſie wirklich vorhanden wäre, würde ſie nicht mittheilbar ſeyn: denn nur die normale Gehirnerkenntniß iſt mittheilbar: wenn ſie eine abſtrakte iſt, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anſchauliche, durch Kunſtwerke.

Wenn man, wie ſo oft geſchieht, der Metaphyſik vorwirft, im Laufe ſo vieler Jahrhunderte, ſo geringe Fortſchritte gemacht zu haben; ſo ſollte man auch berückſichtigen, daß keine andere Wiſſenſchaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachſen, keine von außen ſo gehemmt und gehindert worden iſt, wie ſie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Beſitz des Monopols metaphyſiſcher Erkenntniſſe, ſie neben ſich anſieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und ſie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, daß ſie ſich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo iſt denn je wahre Gedankenfreiheit geweſen? Geprahlt hat man genug damit: aber ſobald ſie weiter gehen wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermeſſenheit, und es hieß: keinen Schritt

jenes ganze Jahrtauſend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gaſſen, — in metaphyſiſchen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentiſches Verzeichniß aller Verbrechen, die wirklich das Chriſtenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um ſie auf die andere Waagſchaale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphyſik betrifft, ſo hat ſie nur eine einzige: denn es iſt eine, die keine andere neben ſich duldet: die Verpflichtung wahr zu ſeyn. Wollte man neben dieſer ihr noch andere auflegen, wie etwan die, ſpiritualiſtiſch, optimiſtiſch, monotheiſtiſch, ja auch nur die, moraliſch zu ſeyn; ſo kann man nicht zum voraus wiſſen, ob dieſe nicht der Erfüllung jener erſten entgegenſtände, ohne welche alle ihre ſonſtigen Leiſtungen offenbar werthlos ſeyn müßten. Eine gegebene Philoſophie hat demnach keinen andern Maaßſtab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Uebrigens iſt die Philoſophie weſentlich Weltweisheit: ihr Problem iſt die Welt: mit dieſer allein hat ſie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelaſſen zu werden.

Ergänzungen

zum

zweiten Buch.

„Ihr folget falſcher Spur,
Denkt nicht, wir ſcherzen!
Iſt nicht der Kern der Natur
Menſchen im Herzen?“

Goethe.

um Behuf fernerer Kombinationen, wodurch das Erkennen ein vernünftiges wird und nunmehr Denken heißt, — dies ist hier nicht mehr das Wesentliche, sondern von untergeordneter Bedeutung. Denn alle solche Begriffe entlehnen ihren Inhalt allein aus der anschaulichen Vorstellung, welche daher Urerkenntniß ist und also bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt. Demnach zeugt es von gänzlicher Unkenntniß des Problems, oder ist wenigstens sehr ungeschickt, jenes Verhältniß bezeichnen zu wollen als das zwischen Seyn und Denken. Das Denken hat zunächst bloß zum Anschauen ein Verhältniß, das Anschauen aber hat eines zum Seyn an sich des Angeschauten, und dieses Letztere ist das große Problem, welches uns hier beschäftigt. Das empirische Seyn hingegen, wie es vorliegt, ist nichts Anderes, als eben nur das Gegebenseyn in der Anschauung: dieser ihr Verhältniß zum Denken ist aber kein Räthsel; da die Begriffe, also der unmittelbare Stoff des Denkens, offenbar aus der Anschauung abstrahirt sind; woran kein vernünftiger Mensch zweifeln kann. Beiläufig gesagt, kann man, wie wichtig die Wahl der Ausdrücke in der Philosophie sei, daran sehen, daß jener oben gerügte, ungeschickte Ausdruck und das aus ihm entstandene Mißverständniß die Grundlage der ganzen Hegelschen Afterphilosophie geworden ist, welche das Deutsche Publikum fünfundzwanzig Jahre hindurch beschäftigt hat. —

Wollte man nun aber sagen: „die Anschauung ist schon die Erkenntniß des Dinges an sich: denn sie ist die Wirkung des außer uns Vorhandenen, und wie dies wirkt, so ist es: sein Wirken ist eben sein Seyn"; so steht dem entgegen: 1) daß das Gesetz der Kausalität, wie genugsam bewiesen, subjektiven Ursprungs ist, so gut wie die Sinnesempfindung, von der die Anschauung ausgeht: 2) daß ebenfalls Zeit und Raum, in denen das Objekt sich darstellt, subjektiven Ursprungs sind: 3) daß wenn das Seyn des Objekts eben in seinem Wirken besteht, dies besagt, daß es bloß in den Veränderungen, die es in Andern hervorbringt, besteht, mithin selbst und an sich gar nichts ist. — Bloß von der Materie ist es wahr, wie ich im Text gesagt und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, am Schlusse des §. 21, ausgeführt habe, daß ihr Seyn in ihrem Wirken be-

ſteht, daß ſie durch und durch nur Kauſalität, alſo die objektiv angeſchaute Kauſalität ſelbſt iſt: daher iſt ſie aber eben auch nichts an ſich (ἡ ὑλη το αληθινον ψευδος, materia mendacium verax), ſondern iſt, als Ingrediens des angeſchauten Objekts, ein bloßes Abſtraktum, welches für ſich allein in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Weiter unten wird ſie, in einem eigenen Kapitel, ausführlich betrachtet werden. — Das angeſchaute Objekt aber muß etwas an ſich ſelbſt ſeyn und nicht blos etwas für Andere: denn ſonſt wäre es ſchlechthin nur Vorſtellung, und wir hätten einen abſoluten Idealismus, der am Ende theoretiſcher Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen ſubjektiven Phantasma wird. Wenn wir inzwiſchen, ohne weiter zu fragen, bei der Welt als Vorſtellung ganz und gar ſtehen bleiben; ſo iſt es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorſtellungen in meinem Kopfe, oder für in Zeit und Raum ſich darſtellende Erſcheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum ſelbſt nur in meinem Kopfe ſind. In dieſem Sinne ließe ſich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem Kant dageweſen, nichts Neues damit geſagt. Ueberdies aber wäre dadurch das Weſen der Dinge und der erſcheinenden Welt offenbar nicht erſchöpft; ſondern man ſtände damit noch immer erſt auf der idealen Seite. Die reale Seite muß etwas von der Welt als Vorſtellung toto genere Verſchiedenes ſeyn, nämlich Das, was die Dinge an ſich ſelbſt ſind: und dieſe gänzliche Diverſität des Idealen und Realen iſt es, welche Kant am gründlichſten nachgewieſen hat.

Locke nämlich hatte den Sinnen die Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich ſind, abgeſprochen; Kant aber ſprach ſie auch dem anſchauenden Verſtande ab, unter welchem Namen ich hier Das, was er die reine Sinnlichkeit nennt, und das die empiriſche Anſchauung vermittelnde Geſetz der Kauſalität, ſofern es a priori gegeben iſt, zuſammenfaſſe. Nicht nur haben Beide Recht, ſondern auch ganz unmittelbar läßt ſich einſehen, daß ein Widerſpruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für ſich, d. h. außer der Erkenntniß, ſei. Denn jedes Erkennen iſt, wie geſagt, weſentlich ein Vorſtellen: aber mein Vorſtellen, eben weil es meines iſt, kann nie-

zum Behuf fernerer Kombinationen, wodurch das Erkennen ein vernünftiges wird und nunmehr Denken heißt, — dies ist hier nicht mehr das Wesentliche, sondern von untergeordneter Bedeutung. Denn alle solche Begriffe entlehnen ihren Inhalt allein aus der anschaulichen Vorstellung, welche daher Urerkenntniß ist und also bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt. Demnach zeugt es von gänzlicher Unkenntniß des Problems, oder ist wenigstens sehr ungeschickt, jenes Verhältniß bezeichnen zu wollen als das zwischen Seyn und Denken. Das Denken hat zunächst bloß zum Anschauen ein Verhältniß, das Anschauen aber hat eines zum Seyn an sich des Angeschauten, und dieses Letztere ist das große Problem, welches uns hier beschäftigt. Das empirische Seyn hingegen, wie es vorliegt, ist nichts Anderes, als eben nur das Gegebenseyn in der Anschauung: dieser ihr Verhältniß zum Denken ist aber kein Räthsel; da die Begriffe, also der unmittelbare Stoff des Denkens, offenbar aus der Anschauung abstrahirt sind; woran kein vernünftiger Mensch zweifeln kann. Beiläufig gesagt, kann man, wie wichtig die Wahl der Ausdrücke in der Philosophie sei, daran sehen, daß jener oben gerügte, ungeschickte Ausdruck und das aus ihm entstandene Mißverständniß die Grundlage der ganzen Hegelschen Afterphilosophie geworden ist, welche das Deutsche Publikum fünfundzwanzig Jahre hindurch beschäftigt hat. —

Wollte man nun aber sagen: „die Anschauung ist schon die Erkenntniß des Dinges an sich: denn sie ist die Wirkung des außer uns Vorhandenen, und wie dies wirkt, so ist es: sein Wirken ist eben sein Seyn"; so steht dem entgegen: 1) daß das Gesetz der Kausalität, wie genugsam bewiesen, subjektiven Ursprungs ist, so gut wie die Sinnesempfindung, von der die Anschauung ausgeht: 2) daß ebenfalls Zeit und Raum, in denen das Objekt sich darstellt, subjektiven Ursprungs sind: 3) daß wenn das Seyn des Objekts eben in seinem Wirken besteht, dies besagt, daß es bloß in den Veränderungen, die es in Andern hervorbringt, besteht, mithin selbst und an sich gar nichts ist. — Bloß von der Materie ist es wahr, wie ich im Text gesagt und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, am Schlusse des §. 21, ausgeführt habe, daß ihr Seyn in ihrem Wirken be-

steht, daß sie durch und durch nur Kausalität, also die objektiv angeschaute Kausalität selbst ist: daher ist sie aber eben auch nichts an sich (ἡ ὑλη το αληθινον ψευδος, materia mendacium verax), sondern ist, als Ingrediens des angeschauten Objekts, ein bloßes Abstraktum, welches für sich allein in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Weiter unten wird sie, in einem eigenen Kapitel, ausführlich betrachtet werden. — Das angeschaute Objekt aber muß etwas an sich selbst seyn und nicht blos etwas für Andere: denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung, und wir hätten einen absoluten Idealismus, der am Ende theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen subjektiven Phantasma wird. Wenn wir inzwischen, ohne weiter zu fragen, bei der Welt als Vorstellung ganz und gar stehen bleiben; so ist es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorstellungen in meinem Kopfe, oder für in Zeit und Raum sich darstellende Erscheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum selbst nur in meinem Kopfe sind. In diesem Sinne ließe sich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem Kant dagewesen, nichts Neues damit gesagt. Ueberdies aber wäre dadurch das Wesen der Dinge und der erscheinenden Welt offenbar nicht erschöpft; sondern man stände damit noch immer erst auf der idealen Seite. Die reale Seite muß etwas von der Welt als Vorstellung toto genere Verschiedenes seyn, nämlich Das, was die Dinge an sich selbst sind: und diese gänzliche Diversität des Idealen und Realen ist es, welche Kant am gründlichsten nachgewiesen hat.

Locke nämlich hatte den Sinnen die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, abgesprochen; Kant aber sprach sie auch dem anschauenden Verstande ab, unter welchem Namen ich hier Das, was er die reine Sinnlichkeit nennt, und das die empirische Anschauung vermittelnde Gesetz der Kausalität, sofern es a priori gegeben ist, zusammenfasse. Nicht nur haben Beide Recht, sondern auch ganz unmittelbar läßt sich einsehen, daß ein Widerspruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für sich, d. h. außer der Erkenntniß, sei. Denn jedes Erkennen ist, wie gesagt, wesentlich ein Vorstellen: aber mein Vorstellen, eben weil es meines ist, kann nie-

ien, uns ein Weg von Innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. — Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtseyn kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen.

Kants Hauptresultat läßt sich im Wesentlichen so resumiren: „Alle Begriffe, denen nicht eine Anschauung in Raum und Zeit (sinnliche Anschauung) zum Grunde liegt, d. h. also die nicht aus einer solchen Anschauung geschöpft worden, sind schlechterdings leer, d. h. geben keine Erkenntniß. Da nun aber die Anschauung nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, liefern kann; so haben wir auch von Dingen an sich gar keine Erkenntniß." — Ich gebe dies von Allem zu, nur nicht von der Erkenntniß, die Jeder von seinem eigenen Wollen hat: diese ist weder eine Anschauung (denn alle Anschauung ist räumlich) noch ist sie leer; vielmehr ist sie realer, als irgend eine andere. Auch ist sie nicht a priori, wie die bloß formale, sondern ganz und gar a posteriori; daher eben wir sie auch nicht, im einzelnen Fall, anticipiren können, sondern hiebei oft des Irrthums über uns selbst überführt werden. — In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich gesagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Versteht man etwan das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoß gründlicher, als seine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen: aber ich sage: es ist umgekehrt. Wir werden jedoch zu der Einsicht gelangen, daß in den

beiden so eben erwähnten Vorgängen das Wesentliche identisch ist wiewohl so identisch, wie der tiefste noch hörbare Ton der Harmonie mit dem zehn Oktaven höher liegenden gleichnamigen derselbe ist.

Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich liefert. Dies würde der Fall seyn, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre: weil sie nun aber dadurch vermittelt ist, daß der Wille, mit und mittelst der Korporisation, sich auch einen Intellekt (zum Behuf seiner Beziehungen zur Außenwelt) schafft und durch diesen nunmehr im Selbstbewußtseyn (dem nothwendigen Widerspiel der Außenwelt) sich als Willen erkennt; so ist diese Erkenntniß des Dinges an sich nicht vollkommen adäquat. Zunächst ist sie an die Form der Vorstellung gebunden, ist Wahrnehmung und zerfällt, als solche, in Subjekt und Objekt. Denn auch im Selbstbewußtseyn ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenn gleich Beide in das Bewußtseyn Eines Ich zusammenfließen. Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch *intim*, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel. Also auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterschied Statt zwischen dem Seyn an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des *Raums* und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der *Kausalität*. Hingegen bleibt noch die Form der *Zeit*, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen *Willen* nur in dessen successiven einzelnen *Akten*, nicht aber im Ganzen, an und für sich: daher eben Keiner seinen Charakter a priori kennt, sondern ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennen lernt. Aber dennoch ist die Wahrnehmung, in der wir die Regungen

nen, uns ein Weg von Innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. — Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtseyn kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen.

Kants Hauptresultat läßt sich im Wesentlichen so resumiren: „Alle Begriffe, denen nicht eine Anschauung in Raum und Zeit (sinnliche Anschauung) zum Grunde liegt, d. h. also die nicht aus einer solchen Anschauung geschöpft worden, sind schlechterdings leer, d. h. geben keine Erkenntniß. Da nun aber die Anschauung nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, liefern kann; so haben wir auch von Dingen an sich gar keine Erkenntniß." — Ich gebe dies von Allem zu, nur nicht von der Erkenntniß, die Jeder von seinem eigenen Wollen hat: diese ist weder eine Anschauung (denn alle Anschauung ist räumlich) noch ist sie leer; vielmehr ist sie realer, als irgend eine andere. Auch ist sie nicht a priori, wie die bloß formale, sondern ganz und gar a posteriori; daher eben wir sie auch nicht, im einzelnen Fall, anticipiren können, sondern hiebei oft des Irrthums über uns selbst überführt werden. — In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich gesagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Versteht man etwan das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoß gründlicher, als seine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen: aber ich sage: es ist umgekehrt. Wir werden jedoch zu der Einsicht gelangen, daß in den

beiden so eben erwähnten Vorgängen das Wesentliche identisch ist, wiewohl so identisch, wie der tiefste noch hörbare Ton der Harmonie mit dem zehn Oktaven höher liegenden gleichnamigen derselbe ist.

Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an sich liefert. Dies würde der Fall seyn, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre: weil sie nun aber dadurch vermittelt ist, daß der Wille, mit und mittelst der Korporisation, sich auch einen Intellekt (zum Behuf seiner Beziehungen zur Außenwelt) schafft und durch diesen nunmehr im Selbstbewußtseyn (dem nothwendigen Widerspiel der Außenwelt) sich als Willen erkennt; so ist diese Erkenntniß des Dinges an sich nicht vollkommen adäquat. Zunächst ist sie an die Form der Vorstellung gebunden, ist Wahrnehmung und zerfällt, als solche, in Subjekt und Objekt. Denn auch im Selbstbewußtseyn ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenn gleich Beide in das Bewußtseyn Eines Ich zusammenfließen. Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch *intim*, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel. Also auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterschied Statt zwischen dem Seyn an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des *Raums* und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der *Kausalität*. Hingegen bleibt noch die Form der *Zeit*, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen *Willen* nur in dessen successiven einzelnen *Akten*, nicht aber im Ganzen, an und für sich: daher eben Keiner seinen Charakter a priori kennt, sondern ihn erst erfahrungsmäßig und stets unvollkommen kennen lernt. Aber dennoch ist die Wahrnehmung, in der wir die Regungen

und Akte des eigenen Willens erkennen, bei Weitem unmittelbarer, als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt, und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird; daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes anderen zu werden einzig und allein geeignet ist.

Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunkeln Tiefe unsers Innern in das erkennende Bewußtseyn geschieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung. Demnach ist zwar der Willensakt nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich; doch folgt hieraus, daß wenn alle übrigen Erscheinungen eben so unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist. In diesem Sinne also lehre ich, daß das innere Wesen eines jeden Dinges Wille ist, und nenne den Willen das Ding an sich. Hiedurch wird Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich dahin modifizirt, daß dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen, welche durch diese Unmittelbarkeit sich von allen übrigen toto genere unterscheidet, es für uns vertritt, und wir sonach die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt und nur noch in sofern Erscheinung bleibt, als mein Intellekt, der allein das der Erkenntniß Fähige ist, von mir als dem Wollenden noch immer unterschieden bleibt und auch die Erkenntnißform der Zeit, selbst bei der innern Perception, nicht ablegt.

Demzufolge läßt, auch nach diesem letzten und äußersten Schritt, sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, daß er sich als Wille darstellt, oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird. — Diese Frage ist nie zu beantworten: weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichseyn widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Aber die Möglichkeit dieser Frage zeigt an, daß das Ding an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen,

ganz außerhalb aller möglichen Erscheinung, Bestimmungen, Eigenschaften, Daseynsweisen haben mag, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfaßlich sind, und welche eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wann sich dieses, wie im vierten Buche dargelegt wird, als *Wille* frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniß, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut; so wäre auch dieses Nichts ein *absolutes*; statt daß es sich eben dort uns ausdrücklich nur als ein *relatives* ergiebt.

Indem ich nun daran gehe, die, sowohl in unserm zweiten Buche, als auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" gelieferte Begründung der Lehre, daß in sämmtlichen Erscheinungen dieser Welt sich, auf verschiedenen Stufen, eben Das objektivirt, was in der unmittelbarsten Erkenntniß sich als Wille kund giebt, noch durch einige dahin gehörige Betrachtungen zu ergänzen, will ich damit anfangen, eine Reihe psychologischer Thatsachen vorzuführen, welche darthun, daß zunächst in unserm eigenen Bewußtseyn der *Wille* stets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher sich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweist. Diese Nachweisung ist um so nöthiger, als alle mir vorhergegangenen Philosophen, vom ersten bis zum letzten, das eigentliche Wesen, oder den Kern des Menschen in das *erkennende* Bewußtseyn setzen, und demnach das Ich, oder bei Vielen dessen transscendente Hypostase, genannt Seele, als zunächst und wesentlich *erkennend, ja denkend*, und erst in Folge hievon, sekundärer und abgeleiteter Weise, als *wollend* aufgefaßt und dargestellt haben. Dieser uralte und ausnahmslose Grundirrthum, dieses enorme πρωτον ψευδος und fundamentale ὑστερον προτερον ist, vor allen Dingen, zu beseitigen und dagegen die naturgemäße Beschaffenheit der Sache zum völlig deutlichen Bewußtseyn zu bringen. Da aber Dieses, nach Jahrtausenden des Philosophirens, hier zum ersten Male geschieht, wird einige Ausführlichkeit dabei an ihrer Stelle seyn. Das auffallende Phänomen, daß in diesem grundwesentlichen Punkte alle Philosophen geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf

gestellt haben, möchte, zumal bei denen der Christlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären seyn, daß sie sämmtlich die Absicht hatten, den Menschen als vom Thiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verschiedenheit Beider im Intellekt liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorging, den Intellekt zum Wesentlichen und zur Hauptsache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellekts darzustellen. — Daher ist auch der Begriff einer Seele nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feststeht, als transscendente Hypostase, unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer, dadurch, daß er, in seiner „einfachen Substanz", eine untheilbare Einheit der Erkenntniß und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist. Jener Begriff darf daher in der Philosophie nicht mehr vorkommen, sondern ist den Deutschen Medicinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophiren unternehmen. Sie mögen allenfalls ihr Glück damit in England versuchen. Die französischen Physiologen und Zootomen haben sich (bis vor Kurzem) von jenem Vorwurf durchaus frei gehalten.

Die nächste, allen jenen Philosophen sehr unbequeme Folge ihres gemeinschaftlichen Grundirrthums ist diese: da im Tode das erkennende Bewußtseyn augenfällig untergeht; so müssen sie entweder den Tod als Vernichtung des Menschen gelten lassen, wogegen unser Inneres sich auflehnt; oder sie müssen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewußtseyns greifen, zu welcher ein starker Glaube gehört, da Jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseyns vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man eben so leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann, wie ein erkennendes Bewußtseyn ohne Gehirn. Aus diesem Dilemma führt allein meine Philosophie, als welche zuerst das eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewußtseyn, sondern in den Willen setzt, der nicht wesentlich mit Bewußtseyn verbunden ist, sondern sich zum Bewußtseyn, d. h. zur Erkenntniß, verhält wie Substanz zu Accidenz, wie ein Beleuchtetes zum Licht, wie die Saite zum Resonanzboden, und der von Innen in das Bewußtseyn fällt, wie

Erkannte das Erſte und Weſentliche, nicht das Erkennende; ſofern Jenes der πρωτοτυπος, dieſes der εκτυπος iſt. Daher muß auch im Selbſtbewußtſeyn das Erkannte, mithin der Wille, das Erſte und Urſprüngliche ſeyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel. Sie verhalten ſich ungefähr wie der ſelbſtleuchtende Körper zum reflektirenden; oder auch wie die vibrirende Saite zum Reſonanzboden, wo dann der alſo entſtehende Ton das Bewußtſeyn wäre. — Als ein ſolches Sinnbild des Bewußtſeyns können wir auch die Pflanze betrachten. Dieſe hat bekanntlich zwei Pole, Wurzel und Krone: jene ins Finſtere, Feuchte, Kalte, dieſe ins Helle, Trockene, Warme ſtrebend, ſodann, als den Indifferenzpunkt beider Pole, da wo ſie auseinandertreten, hart am Boden, den Wurzelſtock (rhizoma, le collet). Die Wurzel iſt das Weſentliche, Urſprüngliche, Perennirende, deſſen Abſterben das der Krone nach ſich zieht, iſt alſo das Primäre; die Krone hingegen iſt das Oſtenſible, aber Entſproſſene und, ohne daß die Wurzel ſtirbt, Vergehende, alſo das Sekundäre. Die Wurzel ſtellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt Beider, der Wurzelſtock, wäre das Ich, welches, als gemeinſchaftlicher Endpunkt, Beiden angehört. Dieſes Ich iſt das pro tempore identiſche Subjekt des Erkennens und Wollens, deſſen Identität ich ſchon in meiner allererſten Abhandlung (Ueber den Satz vom Grunde) und in meinem erſten philoſophiſchen Erſtaunen, das Wunder κατ' εξοχην genannt habe. Es iſt der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der geſammten Erſcheinung, d. h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erſcheinung, aber iſt auch durch ſie bedingt. — Das hier aufgeſtellte Gleichniß läßt ſich ſogar bis auf die individuelle Beſchaffenheit der Menſchen durchführen. Wie nämlich eine große Krone nur einer großen Wurzel zu entſprießen pflegt; ſo finden die größten intellektuellen Fähig-

---

nibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und ſagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus? cet.

bloße Erscheinung; Ding an sich ist allein der Wille: — sodann in einem mehr und mehr bildlichen Sinne, mithin gleichnißweise: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellekt das Accidenz: — der Wille ist die Materie, der Intellekt die Form: — der Wille ist die Wärme, der Intellekt das Licht.

Diese Thesis wollen wir nun zunächst durch folgende, dem innern Leben des Menschen angehörende Thatsachen dokumentiren und zugleich erläutern; bei welcher Gelegenheit für die Kenntniß des innern Menschen vielleicht mehr abfallen wird, als in vielen systematischen Psychologien zu finden ist.

1) Nicht nur das Bewußtseyn von anderen Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Außenwelt, sondern auch das Selbstbewußtseyn enthält, wie schon oben erwähnt, ein Erkennendes und ein Erkanntes: sonst wäre es kein Bewußtseyn. Denn Bewußtseyn besteht im Erkennen: aber dazu gehört ein Erkennendes und ein Erkanntes; daher auch das Selbstbewußtseyn nicht Statt haben könnte, wenn nicht auch in ihm dem Erkennenden gegenüber ein davon Verschiedenes Erkanntes wäre. Wie nämlich kein Objekt ohne Subjekt seyn kann, so auch kein Subjekt ohne Objekt, d. h. kein Erkennendes ohne ein von ihm Verschiedenes, welches erkannt wird. Daher ist ein Bewußtseyn, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich. Die Intelligenz gleicht der Sonne, welche den Raum nicht erleuchtet, wenn nicht ein Gegenstand da ist, von dem ihre Strahlen zurückgeworfen werden. Das Erkennende selbst kann, eben als solches, nicht erkannt werden: sonst wäre es das Erkannte eines andern Erkennenden. Als das Erkannte im Selbstbewußtseyn finden wir nun aber ausschließlich den Willen. Denn nicht nur das Wollen und Beschließen im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz Alles, was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht, ist offenbar nur Affektion des Willens, ist Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens, ist eben Das, was, wenn es nach außen wirkt, sich als eigentlicher Willensakt darstellt*). Nun aber ist in aller Erkenntniß das

*) Merkwürdig ist es, daß schon Augustinus dieses erkannt hat. Nämlich im vierzehnten Buche De civ. Dei, c. 6, redet er von den affectio-

Erkannte das Erſte und Weſentliche, nicht das Erkennende; ſofern Jenes der πρωτοτυπος, dieſes der εκτυπος iſt. Daher muß auch im Selbſtbewußtſeyn das Erkannte, mithin der Wille, das Erſte und Urſprüngliche ſeyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel. Sie verhalten ſich ungefähr wie der ſelbſtleuchtende Körper zum reflektirenden; oder auch wie die vibrirende Saite zum Reſonanzboden, wo dann der alſo entſtehende Ton das Bewußtſeyn wäre. — Als ein ſolches Sinnbild des Bewußtſeyns können wir auch die Pflanze betrachten. Dieſe hat bekanntlich zwei Pole, Wurzel und Krone: jene ins Finſtere, Feuchte, Kalte, dieſe ins Helle, Trockene, Warme ſtrebend, ſodann, als den Indifferenzpunkt beider Pole, da wo ſie auseinandertreten, hart am Boden, den Wurzelſtock (rhizoma, le collet). Die Wurzel iſt das Weſentliche, Urſprüngliche, Perennirende, deſſen Abſterben das der Krone nach ſich zieht, iſt alſo das Primäre; die Krone hingegen iſt das Oſtenſible, aber Entſproſſene und, ohne daß die Wurzel ſtirbt, Vergehende, alſo das Sekundäre. Die Wurzel ſtellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt Beider, der Wurzelſtock, wäre das Ich, welches, als gemeinſchaftlicher Endpunkt, Beiden angehört. Dieſes Ich iſt das pro tempore identiſche Subjekt des Erkennens und Wollens, deſſen Identität ich ſchon in meiner allererſten Abhandlung (Ueber den Satz vom Grunde) und in meinem erſten philoſophiſchen Erſtaunen, das Wunder κατ' εξοχην genannt habe. Es iſt der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der geſammten Erſcheinung, d. h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erſcheinung, aber iſt auch durch ſie bedingt. — Das hier aufgeſtellte Gleichniß läßt ſich ſogar bis auf die individuelle Beſchaffenheit der Menſchen durchführen. Wie nämlich eine große Krone nur einer großen Wurzel zu entſprießen pflegt; ſo finden die größten intellektuellen Fähig-

---

nibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und ſagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus? cet.

keiten sich nur bei heftigem, leidenschaftlichem Willen. Ein Genie von phlegmatischem Charakter und schwachen Leidenschaften würde den Saftpflanzen, die bei ansehnlicher, aus dicken Blättern bestehender Krone, sehr kleine Wurzeln haben, gleichen; wird jedoch nicht gefunden werden. Daß Heftigkeit des Willens und Leidenschaftlichkeit des Charakters eine Bedingung der erhöhten Intelligenz ist, stellt sich physiologisch dadurch dar, daß die Thätigkeit des Gehirns bedingt ist durch die Bewegung, welche die großen, nach der basis cerebri laufenden Arterien ihm mit jedem Pulsschlage mittheilen; daher ein energischer Herzschlag, ja sogar, nach Bichat, ein kurzer Hals, ein Erforderniß großer Gehirnthätigkeit ist. Wohl aber findet sich das Gegentheil des Obigen: heftige Begierden, leidenschaftlicher, ungestümer Charakter, bei schwachem Intellekt, d. h. bei kleinem und übel konformirtem Gehirn, in dicker Schaale; eine so häufige, als widrige Erscheinung: man könnte sie allenfalls den Runkelrüben vergleichen.

2) Um nun aber das Bewußtseyn nicht bloß bildlich zu beschreiben, sondern gründlich zu erkennen, haben wir zuvörderst aufzusuchen, was in jedem Bewußtseyn sich auf gleiche Weise vorfindet und daher, als das Gemeinsame und Konstante, auch das Wesentliche seyn wird. Sodann werden wir betrachten, was ein Bewußtseyn von dem andern unterscheidet, welches demnach das Hinzugekommene und Sekundäre seyn wird.

Das Bewußtseyn ist uns schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als animalisches Bewußtseyn denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist. — Was nun also in jedem thierischen Bewußtseyn, auch dem unvollkommensten und schwächsten, sich stets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, ist das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben, in sehr verschiedenen Graden. Dies wissen wir gewissermaaßen a priori. Denn so wundersam verschieden auch die zahllosen Arten der Thiere seyn mögen, so fremd uns auch eine neue, noch nie gesehene Gestalt derselben entgegentritt; so nehmen wir doch vorweg das Innerste ihres Wesens, mit Sicherheit, als wohlbekannt, ja uns völlig vertraut an. Wir wissen nämlich, daß das Thier will, sogar auch was es will, nämlich Daseyn, Wohlseyn, Leben

und Fortpflanzung: und indem wir hierin Identität mit uns völlig sicher voraussetzen, nehmen wir keinen Anstand, alle Willensaffektionen, die wir an uns selbst kennen, auch ihm unverändert beizulegen, und sprechen, ohne Zaudern, von seiner Begierde, Abscheu, Furcht, Zorn, Haß, Liebe, Freude, Trauer, Sehnsucht u. s. f. Sobald hingegen Phänomene der bloßen Erkenntniß zur Sprache kommen, gerathen wir in Ungewißheit. Daß das Thier begreife, denke, urtheile, wisse, wagen wir nicht zu sagen: nur Vorstellungen überhaupt legen wir ihm sicher bei: weil ohne solche sein Wille nicht in jene obigen Bewegungen gerathen könnte. Aber hinsichtlich der bestimmten Erkenntnißweise der Thiere und der genauen Gränzen derselben in einer gegebenen Species, haben wir nur unbestimmte Begriffe und machen Konjekturen; daher auch unsere Verständigung mit ihnen oft schwierig ist und nur in Folge von Erfahrung und Uebung künstlich zu Stande kommt. Hier also liegen Unterschiede des Bewußtseyns. Hingegen ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen, ist jedem Bewußtseyn eigen: der Mensch hat es mit dem Polypen gemein. Dieses ist demnach das Wesentliche und die Basis jedes Bewußtseyns. Die Verschiedenheit der Aeußerungen desselben, in den verschiedenen Geschlechtern thierischer Wesen, beruht auf der verschiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnißsphären, als worin die Motive jener Aeußerungen liegen. Alle Handlungen und Gebehrden der Thiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken, verstehen wir unmittelbar aus unserm eigenen Wesen; daher wir, so weit, auf mannigfaltige Weise mit ihnen sympathisiren. Hingegen die Kluft zwischen uns und ihnen entsteht einzig und allein durch die Verschiedenheit des Intellekts. Eine vielleicht nicht viel geringere, als zwischen einem sehr klugen Thiere und einem sehr beschränkten Menschen ist, liegt zwischen einem Dummkopf und einem Genie; daher auch hier die andererseits aus der Gleichheit der Neigungen und Affekte entspringende und Beide wieder assimilirende Aehnlichkeit zwischen ihnen bisweilen überraschend hervortritt und Erstaunen erregt. — Diese Betrachtung macht deutlich, daß der Wille in allen thierischen Wesen das Primäre und Substantiale ist, der Intellekt hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja, ein bloßes Werkzeug zum Dienste des Ersteren, welches, nach

den Erfordernissen dieses Dienstes, mehr oder weniger vollkommen und komplicirt ist. Wie, den Zwecken des Willens einer Thiergattung gemäß, sie mit Huf, Klaue, Hand, Flügeln, Geweih oder Gebiß versehen auftritt, so auch mit einem mehr oder weniger entwickelten Gehirn, dessen Funktion die zu ihrem Bestand erforderliche Intelligenz ist. Je komplicirter nämlich, in der aufsteigenden Reihe der Thiere, die Organisation wird, desto vielfacher werden auch ihre Bedürfnisse, und desto mannigfaltiger und specieller bestimmt die Objekte, welche zur Befriedigung derselben taugen, desto verschlungener und entfernter mithin die Wege, zu diesen zu gelangen, welche jetzt alle erkannt und gefunden werden müssen: in demselben Maaße müssen daher auch die Vorstellungen des Thieres vielseitiger, genauer, bestimmter und zusammenhängender, wie auch seine Aufmerksamkeit gespannter, anhaltender und erregbarer werden, folglich sein Intellekt entwickelter und vollkommener seyn. Demgemäß sehen wir das Organ der Intelligenz, also das Cerebralsystem, sammt den Sinneswerkzeugen, mit der Steigerung der Bedürfnisse und der Komplikation des Organismus gleichen Schritt halten, und die Zunahme des *vorstellenden* Theiles des Bewußtseyns (im Gegensatz des *wollenden*) sich körperlich darstellen im immer größer werdenden Verhältniß des Gehirns überhaupt zum übrigen Nervensystem, und sodann des großen Gehirns zum kleinen; da (nach *Flourens*) Ersteres die Werkstätte der Vorstellungen, Letzteres der Lenker und Ordner der Bewegungen ist. Der letzte Schritt, den die Natur in dieser Hinsicht gethan hat, ist nun aber unverhältnißmäßig groß. Denn im Menschen erreicht nicht nur die bis hieher allein vorhandene *anschauende* Vorstellungskraft den höchsten Grad der Vollkommenheit; sondern die *abstrakte* Vorstellung, das Denken, d. i. die *Vernunft*, und mit ihr die Besonnenheit, kommt hinzu. Durch diese bedeutende Steigerung des Intellekts, also des sekundären Theiles des Bewußtseyns, erhält derselbe über den primären jetzt in sofern ein Uebergewicht, als er fortan der vorwaltend thätige wird. Während nämlich beim Thiere das unmittelbare Innewerden seines befriedigten oder unbefriedigten Begehrens bei Weitem das Hauptsächliche seines Bewußtseyns ausmacht, und zwar um so mehr, je tiefer das Thier steht, so daß die untersten Thiere nur durch

die Zugabe einer dumpfen Vorstellung sich von den Pflanzen unterscheiden; so tritt beim Menschen das Gegentheil ein. So heftig, selbst heftiger als die irgend eines Thieres, seine Begehrungen, als welche zu Leidenschaften anwachsen, auch sind; so bleibt dennoch sein Bewußtseyn fortwährend und vorwaltend mit Vorstellungen und Gedanken beschäftigt und erfüllt. Ohne Zweifel hat hauptsächlich dieses den Anlaß gegeben zu jenem Grundirrthum aller Philosophen, vermöge dessen sie als das Wesentliche und Primäre der sogenannten Seele, d. h. des innern oder geistigen Lebens des Menschen, das Denken setzen, es allemal voranstellend, das Wollen aber, als ein bloßes Ergebniß desselben, erst sekundär hinzukommen und nachfolgen lassen. Wenn aber das Wollen bloß aus dem Erkennen hervorgienge; wie könnten denn die Thiere, sogar die unteren, bei so äußerst geringer Erkenntniß, einen oft so unbezwinglichen heftigen Willen zeigen? Weil demnach jener Grundirrthum der Philosophen gleichsam das Accidens zur Substanz macht, führt er sie auf Abwege, aus denen nachher kein Herauslenken mehr ist. — Jenes beim Menschen nun also eintretende relative Ueberwiegen des erkennenden Bewußtseyns über das begehrende, mithin des sekundären Theiles über den primären, kann in einzelnen, abnorm begünstigten Individuen so weit gehen, daß in den Zeitpunkten der höchsten Steigerung der sekundäre oder erkennende Theil des Bewußtseyns sich vom wollenden ganz ablöst und für sich selbst in freie, d. h. vom Willen nicht angeregte, also ihm nicht mehr dienende Thätigkeit geräth, wodurch er rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt wird, woraus dann die Konceptionen des Genies hervorgehen, welche der Gegenstand unseres dritten Buches sind.

3) Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommener werden: aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern, nebst den hieraus entspringenden Affekten. Selbst im kleinsten Insekt ist der Wille vollkommen und ganz vorhanden: es will was es will, so entschieden und vollkommen wie der Mensch. Der Unterschied liegt bloß in dem

was es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache des Intellekts sind. Dieser freilich, als Sekundäres und an körperliche Organe Gebundenes, hat unzählige Grade der Vollkommenheit und ist überhaupt wesentlich beschränkt und unvollkommen. Hingegen der Wille, als Ursprüngliches und Ding an sich, kann nie unvollkommen seyn; sondern jeder Willensakt ist ganz was er seyn kann. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich, dem Metaphysischen in der Erscheinung, zukommt, läßt sein Wesen keine Grade zu, sondern ist stets ganz es selbst: bloß seine Erregung hat Grade, von der schwächsten Neigung bis zur Leidenschaft, und eben auch seine Erregbarkeit, also seine Heftigkeit, vom phlegmatischen bis zum cholerischen Temperament. Der Intellekt hingegen hat nicht blos Grade der Erregung, von der Schläfrigkeit bis zur Laune und Begeisterung, sondern auch Grade seines Wesens selbst, der Vollkommenheit desselben, welche demnach stufenweise steigt, vom niedrigsten, nur dumpf wahrnehmenden Thiere bis zum Menschen, und da wieder vom Dummkopf bis zum Genie. Der Wille allein ist überall ganz er selbst. Denn seine Funktion ist von der größten Einfachheit: sie besteht im Wollen und Nichtwollen, welches mit der größten Leichtigkeit, ohne Anstrengung von Statten geht und keiner Uebung bedarf; während hingegen das Erkennen mannigfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne Anstrengung vor sich geht, als welcher es zum Fixiren der Aufmerksamkeit und zum Deutlichmachen des Objekts, weiter aufwärts noch gar zum Denken und Ueberlegen, bedarf; daher es auch großer Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig ist. Hält der Intellekt dem Willen ein einfaches Anschauliches vor; so spricht dieser sofort sein Genehm oder Nichtgenehm darüber aus: und eben so, wenn der Intellekt mühsam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis, mittelst schwieriger Kombinationen, endlich das Resultat herauszubringen, welches dem Interesse des Willens am meisten gemäß scheint; da hat dieser unterdessen müßig geruht und tritt, nach erlangtem Resultat, herein, wie der Sultan in den Diwan, um wieder nur sein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszusprechen, welches zwar dem Grade nach verschieden ausfallen kann, dem Wesen nach stets das selbe bleibt.

Diese grundverschiedene Natur des Willens und des Intel-

lekts, die jenem wesentliche Einfachheit und Ursprünglichkeit, im Gegensatz der komplicirten und sekundären Beschaffenheit dieses, wird uns noch deutlicher, wenn wir ihr sonderbares Wechselspiel in unserm Innern beobachten und nun im Einzelnen zusehen, wie die Bilder und Gedanken, welche im Intellekt aufsteigen, den Willen in Bewegung setzen, und wie ganz gesondert und verschieden die Rollen Beider sind. Dies können wir nun zwar schon wahrnehmen bei wirklichen Begebenheiten, die den Willen lebhaft erregen, während sie zunächst und an sich selbst bloß Gegenstände des Intellekts sind. Allein theils ist es hiebei nicht so augenfällig, daß auch diese Wirklichkeit als solche zunächst nur im Intellekt vorhanden ist; theils geht der Wechsel dabei meistens nicht so rasch vor sich, wie es nöthig ist, wenn die Sache leicht übersehbar und dadurch recht faßlich werden soll. Beides ist hingegen der Fall, wenn es bloße Gedanken und Phantasien sind, die wir auf den Willen einwirken lassen. Wenn wir z. B., mit uns selbst allein, unsere persönlichen Angelegenheiten überdenken und nun etwan das Drohende einer wirklich vorhandenen Gefahr und die Möglichkeit eines unglücklichen Ausganges uns lebhaft vergegenwärtigen; so preßt alsbald Angst das Herz zusammen und das Blut stockt in den Adern. Geht dann aber der Intellekt zur Möglichkeit des entgegengesetzten Ausganges über und läßt die Phantasie das lang gehoffte, dadurch erreichte Glück ausmalen: so gerathen alsbald alle Pulse in freudige Bewegung und das Herz fühlt sich federleicht; bis der Intellekt aus seinem Traum erwacht. Darauf nun führe etwan irgend ein Anlaß die Erinnerung an eine längst ein Mal erlittene Beleidigung oder Beeinträchtigung herbei: sogleich durchströmt Zorn und Groll die eben noch ruhige Brust. Dann aber steige, zufällig angeregt, das Bild einer längst verlorenen Geliebten auf, an welches sich der ganze Roman, mit seinen Zauberscenen, knüpft; da wird alsbald jener Zorn der tiefen Sehnsucht und Wehmuth Platz machen. Endlich falle uns noch irgend ein ehemaliger beschämender Vorfall ein: wir schrumpfen zusammen, möchten versinken, die Schaamröthe steigt auf, und wir suchen oft durch irgend eine laute Aeußerung uns gewaltsam davon abzulenken und zu zerstreuen, gleichsam die bösen Geister verscheuchend. — Man sieht, der Intellekt spielt auf und der Wille muß dazu tanzen: ja, jener läßt ihn die

Rolle eines Kindes spielen, welches von seiner Wärterin, durch Vorschwätzen und Erzählen abwechselnd erfreulicher und trauriger Dinge, beliebig in die verschiedensten Stimmungen versetzt wird. Dies beruht darauf, daß der Wille an sich erkenntnißlos, der ihm zugesellte Verstand aber willenlos ist. Daher verhält sich jener wie ein Körper, welcher bewegt wird, dieser wie die ihn in Bewegung setzenden Ursachen: denn er ist das Medium der Motive. Bei dem Allen jedoch wird das Primat des Willens wieder deutlich, wenn dieser dem Intellekt, dessen Spiel er, wie gezeigt, sobald er ihn walten läßt, wird, ein Mal seine Oberherrschaft in letzter Instanz fühlbar macht, indem er ihm gewisse Vorstellungen verbietet, gewisse Gedankenreihen gar nicht aufkommen läßt, weil er weiß, d. h. von eben demselben Intellekt erfährt, daß sie ihn in irgend eine der oben dargestellten Bewegungen versetzen würden: er zügelt jetzt den Intellekt und zwingt ihn sich auf andere Dinge zu richten. So schwer dies oft seyn mag, muß es doch gelingen, sobald es dem Willen Ernst damit ist: denn das Widerstreben dabei geht nicht vom Intellekt aus, als welcher stets gleichgültig bleibt; sondern vom Willen selbst, der zu einer Vorstellung, die er in einer Hinsicht verabscheuet, in anderer Hinsicht eine Neigung hat. Sie ist ihm nämlich an sich interessant, eben weil sie ihn bewegt; aber zugleich sagt ihm die abstrakte Erkenntniß, daß sie ihn zwecklos in quaalvolle, oder unwürdige Erschütterung versetzen wird: dieser letztern Erkenntniß gemäß entscheidet er sich jetzt und zwingt den Intellekt zum Gehorsam. Man nennt dies „Herr über sich seyn": offenbar ist hier der Herr der Wille, der Diener der Intellekt; da jener in letzter Instanz stets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Wesen an sich des Menschen, ausmacht. In dieser Hinsicht würde der Titel Ἡγεμονικον dem Willen gebühren: jedoch scheint derselbe wiederum dem Intellekt zuzukommen, sofern dieser der Leiter und Führer ist, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber ist das treffendeste Gleichniß für das Verhältniß Beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt.

Das hier dargelegte Verhältniß des Willens zum Intellekt ist ferner auch darin zu erkennen, daß der Intellekt den Beschlüssen des Willens ursprünglich ganz fremd ist. Er liefert

ihm die Motive: aber wie sie gewirkt haben, erfährt er erst hinterher, völlig a posteriori; wie wer ein chemisches Experiment macht, die Reagenzien heranbringt und dann den Erfolg abwartet. Ja, der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entscheidungen und geheimen Beschlüssen des eigenen Willens so sehr ausgeschlossen, daß er sie bisweilen, wie die eines fremden, nur durch Belauschen und Ueberraschen erfahren kann, und ihn auf der That seiner Aeußerungen ertappen muß, um nur hinter seine wahren Absichten zu kommen. Z. B. ich habe einen Plan entworfen, dem aber bei mir selbst noch ein Skrupel entgegensteht, und dessen Ausführbarkeit andererseits, ihrer Möglichkeit nach, völlig ungewiß ist, indem sie von äußern, noch unentschiedenen Umständen abhängt; daher es vor der Hand jedenfalls unnöthig wäre, darüber einen Entschluß zu fassen; weshalb ich die Sache für jetzt auf sich beruhen lasse. Da weiß ich nun oft nicht, wie fest ich schon mit jenem Plan im Geheimen verbrüdert bin und wie sehr ich, trotz dem Skrupel, seine Ausführung wünsche: d. h. mein Intellekt weiß es nicht. Aber jetzt komme nur eine der Ausführbarkeit günstige Nachricht: sogleich steigt in meinem Innern eine jubelnde, unaufhaltsame Freudigkeit auf, die sich über mein ganzes Wesen verbreitet und es in dauernden Besitz nimmt, zu meinem eigenen Erstaunen. Denn jetzt erst erfährt mein Intellekt, wie fest bereits mein Wille jenen Plan ergriffen hatte und wie gänzlich dieser ihm gemäß war, während der Intellekt ihn noch für ganz problematisch und jenem Skrupel schwerlich gewachsen gehalten hatte. — Oder, in einem andern Fall, ich bin mit großem Eifer eine gegenseitige Verbindlichkeit eingegangen, die ich meinen Wünschen sehr angemessen glaubte. Wie nun, beim Fortgang der Sache, die Nachtheile und Beschwerden fühlbar werden, werfe ich auf mich den Verdacht, daß ich was ich so eifrig betrieben wohl gar bereue: jedoch reinige ich mich davon, indem ich mir die Versicherung gebe, daß ich, auch ungebunden, auf dem selben Wege fortfahren würde. Jetzt aber löst sich unerwartet die Verbindlichkeit von der andern Seite auf, und mit Erstaunen nehme ich wahr, daß dies zu meiner großen Freude und Erleichterung geschieht. — Oft wissen wir nicht was wir wünschen, oder was wir fürchten. Wir können Jahre lang einen Wunsch hegen, ohne ihn uns einzugestehen, oder auch nur zum

klaren Bewußtſeyn kommen zu laſſen; weil der Intellekt nichts davon erfahren ſoll; indem die gute Meinung, welche wir von uns ſelbſt haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, ſo erfahren wir an unſerer Freude, nicht ohne Beſchämung, daß wir Dies gewünſcht haben: z. B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben. Und was wir eigentlich fürchten, wiſſen wir bisweilen nicht; weil uns der Muth fehlt, es uns zum klaren Bewußtſeyn zu bringen. — Sogar ſind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlaſſen, ganz im Irrthum, — bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, ſondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingeſtehen wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns ſelbſt hegen, keineswegs entſpricht. Z. B. wir unterlaſſen etwas, aus rein moraliſchen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es thun, ſobald alle Gefahr beſeitigt iſt. In einzelnen Fällen kann es hiemit ſo weit gehen, daß ein Menſch das eigentliche Motiv ſeiner Handlung nicht ein Mal muthmaaßt, ja, durch ein ſolches bewogen zu werden ſich nicht für fähig hält: dennoch iſt es das eigentliche Motiv ſeiner Handlung. — Beiläufig haben wir an allem Dieſen eine Beſtätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde; ja, ſogar einen Kommentar zum Delphiſchen γνωθι σαυτον und deſſen Schwierigkeit. — Wenn nun hingegen, wie alle Philoſophen wähnten, der Intellekt unſer eigentliches Weſen ausmachte und die Willensbeſchlüſſe ein bloßes Ergebniß der Erkenntniß wären; ſo müßte für unſern moraliſchen Werth gerade nur das Motiv, aus welchem wir zu handeln wähnen, entſcheidend ſeyn; auf analoge Art, wie die Abſicht, nicht der Erfolg, hierin entſcheidend iſt. Eigentlich aber wäre alsdann der Unterſchied zwiſchen gewähntem und wirklichem Motiv unmöglich. — Alle hier dargeſtellten Fälle alſo, dazu jeder Aufmerkſame Analoga an ſich ſelbſt beobachten kann, laſſen uns ſehen, wie der Intellekt dem Willen ſo fremd iſt, daß er von dieſem bisweilen ſogar myſtifizirt wird: denn er liefert ihm zwar die Motive, aber in die geheime Werkſtätte ſeiner Beſchlüſſe dringt er nicht. Er iſt zwar ein Vertrauter des Wil-

lens, jedoch ein Vertrauter, der nicht Alles erfährt. Eine Bestätigung hievon giebt auch noch die Thatsache, welche fast Jeder an sich zu beobachten ein Mal Gelegenheit haben wird, daß bisweilen der Intellekt dem Willen nicht recht traut. Nämlich wenn wir irgend einen großen und kühnen Entschluß gefaßt haben, — der als solcher doch eigentlich nur ein vom Willen dem Intellekt gegebenes Versprechen ist; — so bleibt oft in unserm Innern ein leiser, nicht eingestandener Zweifel, ob es auch ganz ernstlich damit gemeint sei, ob wir auch bei der Ausführung nicht wanken oder zurückweichen, sondern Festigkeit und Beharrlichkeit genug haben werden, es zu vollbringen. Es bedarf daher der That, um uns selbst von der Aufrichtigkeit des Entschlusses zu überzeugen. —

Alle diese Thatsachen bezeugen die gänzliche Verschiedenheit des Willens vom Intellekt, das Primat des Ersteren und die untergeordnete Stellung des Letzteren.

4) Der Intellekt ermüdet; der Wille ist unermüdlich. — Nach anhaltender Kopfarbeit fühlt man die Ermüdung des Gehirnes, wie die des Armes, nach anhaltender Körperarbeit. Alles Erkennen ist mit Anstrengung verknüpft: Wollen hingegen ist unser selbsteigenes Wesen, dessen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von selbst vor sich gehen. Daher, wenn unser Wille stark aufgeregt ist, wie in allen Affekten, also im Zorn, Furcht, Begierde, Betrübniß u. s. w., und man fordert uns jetzt zum Erkennen, etwan in der Absicht der Berichtigung der Motive jener Affekte, auf; so bezeugt die Gewalt, die wir uns dazu anthun müssen, den Uebergang aus der ursprünglichen, natürlichen und selbsteigenen, in die abgeleitete, mittelbare und erzwungene Thätigkeit. — Denn der Wille allein ist αυτοματος und daher ακαματος και αγηρατος ἡματα παντα (lassitudinis et senii expers in sempiternum). Er allein ist unaufgefordert, daher oft zu früh und zu sehr, thätig, und kennt kein Ermüden. Säuglinge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen: durch unbändiges, zweckloses Toben und Schreien zeigen sie den Willensdrang, von dem sie strotzen, während ihr Wollen noch kein Objekt hat, d. h. sie wollen, ohne zu wissen was sie wollen. Hieher gehört auch was Cabanis bemerkt: Toutes ces passions, qui se succèdent

d'une manière si rapide, et se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfans. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvemens indécis, les muscles de la face expriment déja par des mouvemens distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur. (Rapports du physique et moral, Vol. I, p. 123.) — Der Intellekt hingegen entwickelt ſich langſam, der Vollendung des Gehirns und der Reife des ganzen Organismus folgend, welche ſeine Bedingungen ſind; eben weil er nur eine ſomatiſche Funktion iſt. Weil das Gehirn ſchon mit dem ſiebenten Jahre ſeine volle Größe erlangt hat, werden die Kinder, von dem an, ſo auffallend intelligent, wißbegierig und vernünftig. Danach aber kommt die Pubertät: ſie ertheilt dem Gehirn gewiſſermaaßen einen Widerhalt, oder einen Reſonanzboden, und hebt mit Einem Male den Intellekt um eine große Stufe, gleichſam um eine Oktave, entſprechend ihrem Herabſetzen der Stimme um eine ſolche. Aber zugleich widerſtreben jetzt die auftretenden thieriſchen Begierden und Leidenſchaften der Vernünftigkeit, welche vorher herrſchte, und Dies nimmt zu. Von der Unermüdlichkeit des Willens zeugt ferner der Fehler, welcher, mehr oder weniger, wohl allen Menſchen von Natur eigen iſt und nur durch Bildung bezwungen wird: die Voreiligkeit. Sie beſteht darin, daß der Wille vor der Zeit an ſein Geſchäft eilt. Dieſes nämlich iſt das rein Aktive und Exekutive, welches erſt eintreten ſoll, nachdem das Explorative und Deliberative, alſo das Erkennende, ſein Geſchäft völlig und ganz beendigt hat. Aber ſelten wird dieſe Zeit wirklich abgewartet. Kaum ſind über die vorliegenden Umſtände, oder die eingetretene Begebenheit, oder die mitgetheilte fremde Meinung, einige wenige Data von der Erkenntniß ebenhin aufgefaßt und flüchtig zuſammengerafft; ſo tritt ſchon aus der Tiefe des Gemüths der ſtets bereite und nie müde Wille unaufgefordert hervor und zeigt ſich als Schreck, Furcht, Hoffnung, Freude, Begierde, Neid, Betrübniß, Eifer, Zorn, Wuth, und treibt zu raſchen Worten oder Thaten, auf welche meiſtens Reue folgt, nachdem die Zeit gelehrt hat, daß das Hegemonikon, der Intellekt, mit

seinem Geschäft des Auffassens der Umstände, Ueberlegens ihres Zusammenhanges und Beschließens des Rathsamen, nicht hat auch nur halb zu Ende kommen können, weil der Wille es nicht abwartete, sondern lange vor seiner Zeit vorsprang mit „jetzt ist die Reihe an mir!“ und sofort die Aktive ergriff, ohne daß der Intellekt Widerstand leistete, als welcher ein bloßer Sklave und Leibeigener des Willens, nicht aber, wie dieser, αυτοματος, noch aus eigener Kraft und eigenem Drange thätig ist; daher er vom Willen leicht bei Seite geschoben und durch einen Wink desselben zur Ruhe gebracht wird; während er seinerseits, mit der äußersten Anstrengung, kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pause zu bringen, um zum Worte zu kommen. Dieserhalb sind die Leute so selten und werden fast nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche, auch unter den provocirendesten Umständen, den Kopf oben behalten, die Auffassung und Untersuchung der Sachlage imperturbirt fortsetzen und, wo Andre schon außer sich wären, con mucho sosiego, eine fernere Frage thun; welches etwas ganz Anderes ist, als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelassenheit vieler Deutschen und Holländer. Eine unübertreffliche Veranschaulichung der belobten Eigenschaft pflegte Iffland zu geben, als Hetmann der Kosaken, im Benjowski, wann die Verschworenen ihn in ihr Zelt gelockt haben und nun ihm eine Büchse vor den Kopf halten, mit dem Bedeuten, sie würde abgedrückt, sobald er einen Schrei thäte: Iffland blies in die Mündung der Büchse, um zu erproben, ob sie auch geladen sei. — Von zehn Dingen, die uns ärgern, würden neun es nicht vermögen, wenn wir sie recht gründlich, aus ihren Ursachen, verständen und daher ihre Nothwendigkeit und wahre Beschaffenheit erkennten: dies aber würden wir viel öfter, wenn wir sie früher zum Gegenstand der Ueberlegung, als des Eifers und Verdrusses machten. — Denn was, für ein unbändiges Roß, Zügel und Gebiß ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellekt: an diesem Zügel muß er gelenkt werden, mittelst Belehrung, Ermahnung, Bildung u. s. w.; da er an sich selbst ein so wilder, ungestümer Drang ist, wie die Kraft, die im herabstürzenden Wasserfall erscheint, — ja, wie wir wissen, im tiefsten Grunde, identisch mit dieser. Im höchsten Zorn, im Rausch, in der Verzweiflung, hat er das Gebiß zwischen die

Zähne genommen, ist durchgegangen und folgt seiner ursprünglichen Natur. In der Mania sine delirio hat er Zaum und Gebiß ganz verloren, und zeigt nun am deutlichsten sein ursprüngliches Wesen und daß der Intellekt so verschieden von ihm ist, wie der Zaum vom Pferde: auch kann man ihn, in diesem Zustande, der Uhr vergleichen, welche, nach Wegnahme einer gewissen Schraube, unaufhaltsam abschnurrt.

Also auch diese Betrachtung zeigt uns den Willen als das Ursprüngliche und daher Metaphysische, den Intellekt hingegen als ein Sekundäres und Physisches. Denn als solches ist dieser, wie alles Physische, der Vis inertiae unterworfen, mithin erst thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrscht, lenkt, zur Anstrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm ursprünglich nicht einwohnt. Daher ruht er willig, sobald es ihm gestattet wird, bezeugt sich oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit: durch fortgesetzte Anstrengung ermüdet er bis zur gänzlichen Abstumpfung, wird erschöpft, wie die Volta'sche Säule durch wiederholte Schläge. Darum erfordert jede anhaltende Geistesarbeit Pausen und Ruhe: sonst erfolgt Stumpfheit und Unfähigkeit; freilich zunächst nur einstweilige. Wird aber diese Ruhe dem Intellekt anhaltend versagt, wird er übermäßig und unausgesetzt angespannt; so ist die Folge eine bleibende Abstumpfung desselben, welche im Alter übergehen kann in gänzliche Unfähigkeit, in Kindischwerden, in Blödsinn und Wahnsinn. Nicht dem Alter an und für sich, sondern der lange fortgesetzten tyrannischen Ueberanstrengung des Intellekts, oder Gehirns, ist es zuzuschreiben, wenn diese Uebel in den letzten Jahren des Lebens sich einfinden. Daraus ist es zu erklären, daß Swift wahnsinnig, Kant kindisch wurde, Walter Scott, auch Wordsworth, Southey und viele minorum gentium stumpf und unfähig. Goethe ist bis an sein Ende klar, geistesfrästig und geistesthätig geblieben; weil er, der stets Welt- und Hofmann war, niemals seine geistigen Beschäftigungen mit Selbstzwang getrieben hat. Das Selbe gilt von Wieland und dem einundneunzigjährigen Knebel, wie auch von Voltaire. Dieses Alles nun aber beweist, wie sehr sekundär, physisch und ein bloßes Werkzeug der Intellekt ist. Eben deshalb auch bedarf er, auf fast ein Drittel seiner Lebenszeit, der gänzlichen Suspension

seiner Thätigkeit, im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns, dessen bloße Funktion er ist, welches ihm daher eben so vorhergängig ist, wie der Magen der Verdauung, oder die Körper ihrem Stoß, und mit welchem er, im Alter, verwelkt und versiegt. — Der Wille hingegen, als das Ding an sich, ist nie träge, absolut unermüdlich, seine Thätigkeit ist seine Essenz, er hört nie auf zu wollen, und wann er, während des tiefen Schlafs, vom Intellekt verlassen ist und daher nicht, auf Motive, nach außen wirken kann, ist er als Lebenskraft thätig, besorgt desto ungestörter die innere Oekonomie des Organismus und bringt auch, als vis naturae medicatrix, die eingeschlichenen Unregelmäßigkeiten desselben wieder in Ordnung. Denn er ist nicht, wie der Intellekt, eine Funktion des Leibes; sondern der Leib ist seine Funktion: daher ist er diesem ordine rerum vorgängig, als dessen metaphysisches Substrat, als das Ansich der Erscheinung desselben. Seine Unermüdlichkeit theilt er, auf die Dauer des Lebens, dem Herzen mit, diesem primum mobile des Organismus, welches deshalb sein Symbol und Synonym geworden ist. Auch schwindet er nicht, im Alter, sondern will noch immer was er gewollt hat, ja wird fester und unbiegsamer, als er in der Jugend gewesen, unversöhnlicher, eigensinniger, unlenksamer, weil der Intellekt unempfänglicher geworden: daher dann nur durch Benutzung der Schwäche dieses ihm allenfalls beizukommen ist.

Auch die durchgängige Schwäche und Unvollkommenheit des Intellekts, wie sie in der Urtheilslosigkeit, Beschränktheit, Verkehrtheit, Thorheit der allermeisten Menschen zu Tage liegt, wäre ganz unerklärlich, wenn der Intellekt nicht ein Sekundäres, Hinzugekommenes, bloß Instrumentales, sondern das unmittelbare und ursprüngliche Wesen der sogenannten Seele, oder überhaupt des innern Menschen wäre; wie alle bisherigen Philosophen es angenommen haben. Denn wie sollte das ursprüngliche Wesen, in seiner unmittelbaren und eigenthümlichen Funktion, so häufig irren und fehlen? — Das wirklich Ursprüngliche im menschlichen Bewußtseyn, das Wollen, geht eben auch allemal vollkommen von Statten: jedes Wesen will unablässig, tüchtig und entschieden. Das Unmoralische im Willen als eine Unvollkommenheit desselben anzusehen, wäre ein grundfalscher Gesichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich

schon über die Natur hinaus liegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum eben tritt sie dem natürlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja, die Fortsetzung ihres Weges führt zur Aufhebung desselben. Hierüber verweise ich auf unser viertes Buch und auf meine Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral".

5) Daß der Wille das Reale und Essentiale im Menschen, der Intellekt aber nur das Sekundäre, Bedingte, Hervorgebrachte sei, wird auch daran ersichtlich, daß dieser seine Funktion nur so lange ganz rein und richtig vollziehen kann, als der Wille schweigt und pausirt; hingegen durch jede merkliche Erregung desselben die Funktion des Intellekts gestört, und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht wird: nicht aber wird auch umgekehrt der Intellekt auf ähnliche Weise dem Willen hinderlich. So kann der Mond nicht wirken, wann die Sonne am Himmel steht; doch hindert jener diese nicht.

Ein großer Schreck benimmt uns oft die Besinnung dermaaßen, daß wir versteinern, oder aber das Verkehrteste thun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. Der Zorn läßt uns nicht mehr wissen was wir thun, noch weniger was wir sagen. Der Eifer, deshalb blind genannt, macht uns unfähig die fremden Argumente zu erwägen, oder selbst unsere eigenen hervorzusuchen und geordnet aufzustellen. Die Freude macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen: fast eben so wirkt die Begierde. Die Furcht verhindert uns die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen und zu ergreifen. Deshalb sind zum Bestehen plötzlicher Gefahren, wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden, Kaltblütigkeit und Geistesgegenwart die wesentlichste Befähigung. Jene besteht im Schweigen des Willens, damit der Intellekt agiren könne; diese in der ungestörten Thätigkeit des Intellekts, unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten: daher eben ist jene ihre Bedingung, und Beide sind nahe verwandt, sind selten, und stets nur komparativ vorhanden. Sie sind aber von unschätzbarem Vortheil, weil sie den Gebrauch des Intellekts, gerade zu den Zeiten, wo man seiner am meisten bedarf, gestatten und dadurch entschiedene Ueberlegenheit verleihen. Wer sie nicht hat, erkennt erst nach verschwundener Gelegenheit was zu

thun, oder zu ſagen geweſen. Sehr treffend ſagt man von Dem, der in Affekt geräth, d. h. deſſen Wille ſo ſtark aufgeregt iſt, daß er die Reinheit der Funktion des Intellekts aufhebt, er ſei entrüſtet: denn die richtige Erkenntniß der Umſtände und Verhältniſſe iſt unſere Wehr und Waffe im Kampf mit den Dingen und den Menſchen. In dieſem Sinne ſagt Balthazar Gracian: es la passion enemiga declarada de la cordura (die Leidenſchaft iſt der erklärte Feind der Klugheit). — Wäre nun der Intellekt nicht etwas vom Willen völlig Verſchiedenes, ſondern, wie man es bisher anſah, Erkennen und Wollen in der Wurzel Eins und gleich urſprüngliche Funktionen eines ſchlechthin einfachen Weſens; ſo müßte mit der Aufregung und Steigerung des Willens, darin der Affekt beſteht, auch der Intellekt mit geſteigert werden: allein er wird, wie wir geſehen haben, vielmehr dadurch gehindert und deprimirt, weshalb die Alten den Affekt animi perturbatio nannten. Wirklich gleicht der Intellekt der Spiegelfläche des Waſſers, dieſes ſelbſt aber dem Willen, deſſen Erſchütterung daher die Reinheit jenes Spiegels und die Deutlichkeit ſeiner Bilder ſogleich aufhebt. Der Organismus iſt der Wille ſelbſt, iſt verkörperter, d. h. objektiv im Gehirn angeſchauter Wille: deshalb werden durch die freudigen und überhaupt die rüſtigen Affekte manche ſeiner Funktionen, wie Reſpiration, Blutumlauf, Gallenabſonderung, Muskelkraft, erhöht und beſchleunigt. Der Intellekt hingegen iſt die bloße Funktion des Gehirns, welches vom Organismus nur paraſitiſch genährt und getragen wird: deshalb muß jede Perturbation des Willens, und mit ihm des Organismus, die für ſich beſtehende und keine andern Bedürfniſſe, als nur die der Ruhe und Nahrung kennende Funktion des Gehirns ſtören oder lähmen.

Dieſer ſtörende Einfluß der Thätigkeit des Willens auf den Intellekt iſt aber nicht allein in den durch die Affekten herbeigeführten Perturbationen nachzuweiſen, ſondern ebenfalls in manchen andern, allmäligeren und daher anhaltenderen Verfälſchungen des Denkens durch unſere Neigungen. Die Hoffnung läßt uns was wir wünſchen, die Furcht was wir beſorgen, als wahrſcheinlich und nahe erblicken und beide vergrößern ihren Gegenſtand. Plato (nach Aelian, V. H., 13, 28) hat ſehr ſchön die Hoffnung den Traum des Wachenden genannt. Ihr Weſen

liegt darin, daß der Wille seinen Diener, den Intellekt, wann dieser nicht vermag das Gewünschte herbeizuschaffen, nöthigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Tröſters zu übernehmen, seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Mährchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, daß sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt anthun muß, indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen eigenen Gesetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen Willen auf eine Weile zu beschwichtigen, zu beruhigen und einzuschläfern. Hier sieht man deutlich, wer Herr und wer Diener ist. — Wohl Manche mögen die Beobachtung gemacht haben, daß wenn eine für sie wichtige Angelegenheit mehrere Entwickelungen zuläßt, und sie nun diese alle, in ein, ihrer Meinung nach, vollständiges disjunktives Urtheil gebracht haben, dennoch der Ausgang ein ganz anderer und ihnen völlig unerwarteter wird: aber vielleicht werden sie nicht darauf geachtet haben, daß dieser dann fast immer der für sie ungünstigste war. Dies ist daraus zu erklären, daß, während ihr Intellekt die Möglichkeiten vollständig zu überschauen vermeinte, die schlimmste von allen ihm ganz unsichtbar blieb; weil der Wille sie gleichsam mit der Hand verdeckt hielt, d. h. den Intellekt so bemeisterte, daß er auf den allerschlimmsten Fall zu blicken gar nicht fähig war, obwohl dieser, da er wirklich wurde, auch wohl der wahrscheinlichste gewesen. Jedoch in entschieden melancholischen, oder aber durch diese nämliche Erfahrung gewitzigten Gemüthern kehrt sich der Hergang wohl auch um, indem hier die Besorgniß die Rolle spielt, welche dort die Hoffnung. Der erste Schein einer Gefahr setzt sie in grundlose Angst. Fängt der Intellekt an, die Sachen zu untersuchen; so wird er als inkompetent, ja, als trügerischer Sophist abgewiesen, weil dem Herzen zu glauben sei, dessen Zagen jetzt geradezu als Argument für die Realität und Größe der Gefahr geltend gemacht wird. So darf dann der Intellekt die guten Gegengründe gar nicht suchen, welche er, sich selber überlassen, bald erkennen würde; sondern wird genöthigt, sogleich den unglücklichsten Ausgang ihnen vorzustellen, wenn auch er selbst ihn kaum als möglich denken kann:

Such as we know is false, yet dread in sooth,
Because the worst is ever nearest truth *).
(Byron, Lara. C. 1.)

Liebe und Haß verfälſchen unſer Urtheil gänzlich: an unſern Feinden ſehen wir nichts, als Fehler, an unſern Lieblingen lauter Vorzüge, und ſelbſt ihre Fehler ſcheinen uns liebenswürdig. Eine ähnliche geheime Macht übt unſer Vortheil, welcher Art er auch ſei, über unſer Urtheil aus: was ihm gemäß iſt, erſcheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider läuft, ſtellt ſich uns, im vollen Ernſt, als ungerecht und abſcheulich, oder zweckwidrig und abſurd dar. Daher ſo viele Vorurtheile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion. Eine gefaßte Hypotheſe giebt uns Luchsaugen für alles ſie Beſtätigende, und macht uns blind für alles ihr Widerſprechende. Was unſerer Partei, unſerm Plane, unſerm Wunſche, unſerer Hoffnung entgegenſteht, können wir oft gar nicht faſſen und begreifen, während es allen Andern klar vorliegt: das jenen Günſtige hingegen ſpringt uns von ferne in die Augen. Was dem Herzen widerſtrebt, läßt der Kopf nicht ein. Manche Irrthümer halten wir unſer Leben hindurch feſt, und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloß aus einer uns ſelber unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir ſo lange und ſo oft das Falſche geglaubt und behauptet haben. — So wird denn täglich unſer Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung bethört und beſtochen. Sehr ſchön hat dies Bako von Verulam ausgedrückt in den Worten: Intellectus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit (Org. nov., I, 14). Offenbar iſt es auch Dieſes, was allen neuen Grundanſichten in den Wiſſenſchaften und allen Widerlegungen ſanktionirter Irrthümer entgegenſteht: denn nicht leicht wird Einer die Richtigkeit Deſſen einſehen, was ihn unglaublicher Gedankenloſigkeit überführt. Hieraus allein iſt es erklärlich, daß die ſo klaren und einfachen Wahr-

*) Etwas, das wir als falſch erkennen, dennoch ernſtlich fürchten; weil das Schlimmſte ſtets der Wahrheit am nächſten liegt.

heiten der Goethe'schen Farbenlehre von den Physikern noch immer geleugnet werden; wodurch denn selbst Goethe hat erfahren müssen, einen wie viel schwereren Stand man hat, wenn man den Menschen Belehrung, als wenn man ihnen Unterhaltung verheißt; daher es viel glücklicher ist, zum Poeten, als zum Philosophen geboren zu seyn. Je hartnäckiger nun aber andererseits ein Irrthum festgehalten wurde, desto beschämender wird nachher die Ueberführung. Bei einem umgestoßenen System, wie bei einer geschlagenen Armee, ist der Klügste, wer zuerst davonläuft.

Von jener geheimen und unmittelbaren Gewalt, welche der Wille über den Intellekt ausübt, ist ein kleinliches und lächerliches, aber frappantes Beispiel dieses, daß wir, bei Rechnungen, uns viel öfter zu unserm Vortheil als zu unserm Nachtheil verrechnen, und zwar ohne die mindeste unredliche Absicht, bloß durch den unbewußten Hang, unser Debet zu verkleinern und unser Credit zu vergrößern.

Hieher gehört endlich noch die Thatsache, daß, bei einem zu ertheilenden Rath, die geringste Absicht des Berathers meistens seine auch noch so große Einsicht überwiegt; daher wir nicht annehmen dürfen, daß er aus dieser spreche, wo wir jene vermuthen. Wie wenig, selbst von sonst redlichen Leuten, vollkommene Aufrichtigkeit zu erwarten steht, sobald ihr Interesse irgendwie dabei im Spiel ist, können wir eben daran ermessen, daß wir so oft uns selbst belügen, wo Hoffnung uns besticht, oder Furcht bethört, oder Argwohn uns quält, oder Eitelkeit uns schmeichelt, oder eine Hypothese uns verblendet, oder ein nahe liegender kleiner Zweck dem größeren, aber entfernteren, Abbruch thut: denn daran sehen wir den unmittelbaren und unbewußten nachtheiligen Einfluß des Willens auf die Erkenntniß. Demnach darf es uns nicht wundern, wenn, bei Fragen um Rath, der Wille des Befragten unmittelbar die Antwort diktirt, ehe die Frage auch nur bis zum Forum seines Urtheils durchdringen konnte.

Nur mit Einem Worte will ich hier auf Dasjenige deuten, was im folgenden Buche ausführlich erörtert wird, daß nämlich die vollkommenste Erkenntniß, also die rein objektive, d. h. die geniale Auffassung der Welt, bedingt ist durch ein so tiefes Schweigen des Willens, daß, so lange sie anhält, sogar die Individualität aus dem Bewußtseyn verschwindet und der Mensch

als reines Subjekt des Erkennens, welches das Korrelat der Idee ist, übrig bleibt.

Der durch alle jene Phänomene belegte, störende Einfluß des Willens auf den Intellekt, und dagegen die Zartheit und Hinfälligkeit dieses, vermöge deren er unfähig wird, richtig zu operiren, sobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth, giebt uns also einen abermaligen Beweis davon, daß der Wille das Radikale unsers Wesens sei und mit ursprünglicher Gewalt wirke, während der Intellekt, als ein Hinzugekommenes und vielfach Bedingtes, nur sekundär und bedingterweise wirken kann.

Eine der dargelegten Störung und Trübung der Erkenntniß durch den Willen entsprechende, unmittelbare Störung dieses durch jene giebt es nicht: ja, wir können uns von einer solchen nicht wohl einen Begriff machen. Daß falsch aufgefaßte Motive den Willen irre leiten, wird Niemand dahin auslegen wollen; da dies ein Fehler des Intellekts in seiner eigenen Funktion ist, der rein auf seinem Gebiete begangen wird, und der Einfluß desselben auf den Willen ein völlig mittelbarer ist. Scheinbar wäre es, die Unschlüssigkeit dahin zu ziehen, als bei welcher, durch den Widerstreit der Motive, die der Intellekt dem Willen vorhält, dieser in Stillstand geräth, also gehemmt ist. Allein bei näherer Betrachtung wird es sehr deutlich, daß die Ursache dieser Hemmung nicht in der Thätigkeit des Intellekts als solcher liegt, sondern ganz allein in den durch dieselbe vermittelten äußeren Gegenständen, als welche dieses Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniß stehen, daß sie ihn nach verschiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehen: diese eigentliche Ursache wirkt bloß durch den Intellekt, als das Medium der Motive, hindurch; wiewohl freilich nur unter der Voraussetzung, daß er scharf genug sei, die Gegenstände und ihre vielfachen Beziehungen genau aufzufassen. Unentschlossenheit, als Charakterzug, ist eben so sehr durch Eigenschaften des Willens, als des Intellekts bedingt. Aeußerst beschränkten Köpfen ist sie freilich nicht eigen; weil ihr schwacher Verstand sie theils nicht so vielfache Eigenschaften und Verhältnisse an den Dingen entdecken läßt, theils auch der Anstrengung des Nachdenkens und Grübelns über jene und demnächst über die muthmaaßlichen Folgen jedes Schrittes so wenig gewachsen ist, daß sie lieber nach dem

ersten Eindrucke, oder nach irgend einer einfachen Verhaltungsregel, sich sofort entschließen. Das Umgekehrte hievon findet Statt bei Leuten von bedeutendem Verstande: sobald daher bei diesen eine zarte Vorsorge für das eigene Wohl, d. h. ein sehr empfindlicher Egoismus, der durchaus nicht zu kurz kommen und stets geborgen seyn will, hinzukommt; so führt dies eine gewisse Aengstlichkeit bei jedem Schritt und dadurch die Unentschlossenheit herbei. Diese Eigenschaft deutet also durchaus nicht auf Mangel an Verstand, wohl aber an Muth. Sehr eminente Köpfe jedoch übersehen die Verhältnisse und deren wahrscheinliche Entwickelungen mit solcher Schnelligkeit und Sicherheit, daß sie, wenn nur noch von einigem Muth unterstützt, dadurch diejenige rasche Entschlossenheit und Festigkeit erlangen, welche sie befähigt, eine bedeutende Rolle in den Welthändeln zu spielen, falls Zeit und Umstände hiezu Gelegenheit bieten.

Die einzige entschiedene, unmittelbare Hemmung und Störung, die der Wille vom Intellekt als solchem erleiden kann, möchte wohl die ganz exceptionelle seyn, welche die Folge einer abnorm überwiegenden Entwickelung des Intellekts, also derjenigen hohen Begabung ist, die man als Genie bezeichnet. Eine solche nämlich ist der Energie des Charakters und folglich der Thatkraft entschieden hinderlich. Daher eben sind es nicht die eigentlich großen Geister, welche die historischen Charaktere abgeben, indem sie, die Masse der Menschheit zu lenken und zu beherrschen fähig, die Welthändel durchkämpfen; sondern hiezu taugen Leute von viel geringerer Kapacität des Geistes, aber großer Festigkeit, Entschiedenheit und Beharrlichkeit des Willens, wie sie bei sehr hoher Intelligenz gar nicht bestehen kann; bei welcher demnach wirklich der Fall eintritt, daß der Intellekt den Willen direkt hemmt.

6) Im Gegensatz der dargelegten Hindernisse und Hemmungen, welche der Intellekt vom Willen erleidet, will ich jetzt an einigen Beispielen zeigen, wie, auch umgekehrt, die Funktionen des Intellekts durch den Antrieb und Sporn des Willens bisweilen befördert und erhöht werden; damit wir auch hieran die primäre Natur des Einen und die sekundäre des Andern erkennen, und sichtbar werde, daß der Intellekt zum Willen im Verhältnisse eines Werkzeuges steht.

Ein ſtark wirkendes Motiv, wie der ſehnſüchtige Wunſch, die dringende Noth, ſteigert bisweilen den Intellekt zu einem Grade, deſſen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umſtände, welche uns die Nothwendigkeit gewiſſer Leiſtungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren und zu denen wir uns keine Fähigkeit zutrauten. — Der Verſtand des ſtumpfeſten Menſchen wird ſcharf, wann es ſehr angelegene Objekte ſeines Wollens gilt: er merkt, beachtet und unterſcheidet jetzt mit großer Feinheit auch die kleinſten Umſtände, welche auf ſein Wünſchen oder Fürchten Bezug haben. Dies trägt viel bei zu der oft mit Ueberraſchung bemerkten Schlauheit der Dummen. Eben deshalb ſagt Jeſaias mit Recht vexatio dat intellectum, welches daher auch ſprichwörtlich gebraucht wird: ihm verwandt iſt das deutſche Sprichwort „die Noth iſt die Mutter der Künſte", — wobei jedoch die ſchönen Künſte auszunehmen ſind; weil der Kern jedes ihrer Werke, nämlich die Konception, aus einer völlig willenloſen und nur dadurch rein objektiven Anſchauung hervorgehen muß, wenn ſie ächt ſeyn ſollen. — Selbſt der Verſtand der Thiere wird durch die Noth bedeutend geſteigert, ſo daß ſie in ſchwierigen Fällen Dinge leiſten, über die wir erſtaunen: z. B. faſt alle berechnen, daß es ſicherer iſt, nicht zu fliehen, wann ſie ſich ungeſehen glauben: daher liegt der Haſe ſtill in der Furche des Feldes und läßt den Jäger dicht an ſich vorbeigehen; Inſekten, wenn ſie nicht entrinnen können, ſtellen ſich todt u. ſ. f. Genauer kann man dieſen Einfluß kennen lernen durch die ſpecielle Selbſtbildungsgeſchichte des Wolfes, unter dem Sporn der großen Schwierigkeit ſeiner Stellung im civiliſirten Europa: ſie iſt zu finden im zweiten Briefe des vortrefflichen Buches von Leroy, Lettres sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux. Gleich darauf folgt, im dritten Briefe, die hohe Schule des Fuchſes, welcher, in gleich ſchwieriger Lage, viel geringere Körperkräfte hat, die bei ihm durch großen Verſtand erſetzt ſind, der aber doch erſt durch den beſtändigen Kampf mit der Noth einerſeits und der Gefahr andererſeits, alſo unter dem Sporn des Willens, den hohen Grad von Schlauheit erreicht, welcher ihn, beſonders im Alter, auszeichnet. Bei allen dieſen Steigerungen des Intellekts ſpielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den

Sporn das Pferd über das natürliche Maaß seiner Kräfte hinaus treibt.

Eben so wird auch das Gedächtniß durch den Drang des Willens gesteigert. Selbst wenn es sonst schwach ist, bewahrt es vollkommen was für die herrschende Leidenschaft Werth hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günstige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen Umstand, der zu seinen Plänen paßt, der Geizige nie den erlittenen Verlust, der Stolze nie die erlittene Ehrenkränkung, der Eitele behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinste ihm widerfahrene Auszeichnung. Auch dies erstreckt sich auf die Thiere: das Pferd bleibt vor dem Wirthshause stehen, in welchem es längst ein Mal gefüttert worden: Hunde haben ein treffliches Gedächtniß für alle Gelegenheiten, Zeiten und Orte, die gute Bissen abgeworfen haben; und Füchse für die verschiedenen Verstecke, in denen sie einen Raub niedergelegt haben.

Zu feineren Bemerkungen in dieser Hinsicht giebt die Selbstbeobachtung Gelegenheit. Bisweilen ist mir, durch eine Störung, ganz entfallen, worüber ich soeben nachdachte, oder sogar, welche Nachricht es gewesen, die mir soeben zu Ohren gekommen war. Hatte nun die Sache irgendwie ein auch noch so entferntes, persönliches Interesse; so ist von der Einwirkung, die sie dadurch auf den Willen hatte, der Nachklang geblieben: ich bin mir nämlich noch genau bewußt, wie weit sie mich angenehm, oder unangenehm affizirte, und auch auf welche specielle Weise dies geschah, nämlich ob sie, wenn auch in schwachem Grade, mich kränkte, oder ängstigte, oder erbitterte, oder betrübte, oder aber die diesen entgegengesetzten Affektionen hervorrief. Also bloß die Beziehung der Sache auf meinen Willen hat sich, nachdem sie selbst mir entschwunden ist, im Gedächtniß erhalten, und oft wird diese nun wieder der Leitfaden, um auf die Sache selbst zurückzukommen. Auf analoge Art wirkt bisweilen auf uns der Anblick eines Menschen, indem wir uns nur im Allgemeinen erinnern, mit ihm zu thun gehabt zu haben, ohne jedoch zu wissen, wo, wann und was es gewesen, noch wer er sei; hingegen ruft sein Anblick noch ziemlich genau die Empfindung zurück, welche ehemals seine Angelegenheit in uns erregt hat, nämlich ob sie unangenehm oder angenehm, auch in welchem Grad und in welcher Art sie es gewesen: also bloß den Anklang des Willens hat

das Gedächtniß aufbewahrt, nicht aber Das, was ihn hervorrief. Man könnte Das, was diesem Hergange zum Grunde liegt, das Gedächtniß des Herzens nennen: dasselbe ist viel intimer, als das des Kopfes. Im Grunde jedoch geht es mit dem Zusammenhange Beider so weit, daß, wenn man der Sache tief nachdenkt, man zu dem Ergebniß gelangen wird, daß das Gedächtniß überhaupt der Unterlage eines Willens bedarf, als eines Anknüpfungspunktes, oder vielmehr eines Fadens, auf welchen sich die Erinnerungen reihen, und der sie fest zusammenhält, oder daß der Wille gleichsam der Grund ist, auf welchem die einzelnen Erinnerungen kleben, und ohne den sie nicht haften könnten; und daß daher an einer reinen Intelligenz, d. h. an einem bloß erkennenden und ganz willenlosen Wesen, sich ein Gedächtniß nicht wohl denken läßt. Demnach ist die oben dargelegte Steigerung des Gedächtnisses durch den Sporn der herrschenden Leidenschaft nur der höhere Grad Dessen, was bei allem Behalten und Erinnern Statt findet; indem dessen Basis und Bedingung stets der Wille ist. — Also auch an allem Diesen wird sichtbar, wie sehr viel innerlicher uns der Wille ist, als der Intellekt. Dies zu bestätigen können auch noch folgende Thatsachen dienen.

Der Intellekt gehorcht oft dem Willen: z. B. wenn wir uns auf etwas besinnen wollen, und dies nach einiger Anstrengung gelingt: — eben so, wenn wir jetzt etwas genau und bedächtig überlegen wollen, u. dgl. m. Bisweilen wieder versagt der Intellekt dem Willen den Gehorsam, z. B. wenn wir vergebens uns auf etwas zu fixiren streben, oder wenn wir vom Gedächtniß etwas ihm Anvertrautes vergeblich zurückfordern: der Zorn des Willens gegen den Intellekt, bei solchen Anlässen, macht sein Verhältniß zu diesem und die Verschiedenheit Beider sehr kenntlich. Sogar bringt der durch diesen Zorn gequälte Intellekt das von ihm Verlangte bisweilen nach Stunden, oder gar am folgenden Morgen, ganz unerwartet und zur Unzeit, diensteifrig nach. — Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellekt; sondern dieser ist bloß der Ministerrath jenes Souverains: er legt ihm allerlei vor, wonach dieser erwählt was seinem Wesen gemäß ist, wiewohl sich dabei mit Nothwendigkeit bestimmend: weil dies Wesen unveränderlich fest steht und die Motive jetzt vorliegen. Darum eben ist keine Ethik möglich, die den Willen

selbst modelte und besserte. Denn jede Lehre wirkt bloß auf die Erkenntniß: diese aber bestimmt nie den Willen selbst, d. h. den Grund-Charakter des Wollens, sondern bloß dessen Anwendung auf die vorliegenden Umstände. Eine berichtigte Erkenntniß kann das Handeln nur in so weit modifiziren, als sie die dem Willen zugänglichen Objekte seiner Wahl genauer nachweist und richtiger beurtheilen läßt; wodurch er nunmehr sein Verhältniß zu den Dingen richtiger ermißt, deutlicher sieht, was er will, und demzufolge dem Irrthum bei der Wahl weniger unterworfen ist. Aber über das Wollen selbst, über die Hauptrichtung, oder die Grundmaxime desselben hat der Intellekt keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei. — Wer, durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler seines Charakters erkennt und beklagt, faßt wohl den festen und redlichen Vorsatz, sich zu bessern und ihn abzulegen: trotz Dem aber erhält, bei nächster Gelegenheit, der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorsatz, neues Vergehen. Wann dies einige Male so durchgemacht ist, wird er inne, daß er sich nicht bessern kann, daß der Fehler in seiner Natur und Persönlichkeit liegt, ja mit dieser Eins ist. Jetzt wird er seine Natur und Persönlichkeit mißbilligen und verdammen, ein schmerzliches Gefühl haben, welches bis zur Gewissenspein steigen kann: aber jene zu ändern vermag er nicht. Hier sehen wir Das, was verdammt, und Das, was verdammt wird, deutlich auseinandertreten: wir sehen Jenes, als ein bloß theoretisches Vermögen, den zu lobenden und daher wünschenswerthen Lebenswandel vorzeichnen und aufstellen; das Andere aber, als ein Reales und unabänderlich Vorhandenes, Jenem zum Trotz, einen ganz andern Gang gehen; und dann wieder das Erste mit ohnmächtigen Klagen über die Beschaffenheit des Andern zurückbleiben, mit welchem es sich durch eben diese Betrübniß wieder identifizirt. Wille und Intellekt treten hier sehr deutlich auseinander. Dabei zeigt sich der Wille als das Stärkere, Unbezwingbare, Unveränderliche, Primitive, und zugleich auch als das Wesentliche, darauf es ankommt; indem der Intellekt die Fehler desselben bejammert und keinen Trost findet an der Richtigkeit der Erkenntniß, als seiner eigenen Funktion.

Dieser zeigt sich also als ganz sekundär, nämlich theils als Zuschauer fremder Thaten, die er mit ohnmächtigem Lobe und Tadel begleitet, und theils als von außen bestimmbar, indem er, durch die Erfahrung belehrt, seine Vorschriften abfaßt und ändert. Specielle Erläuterungen dieses Gegenstandes findet man in den Parergis, Bd. 2, §. 118 (2. Aufl. §. 119). — Demgemäß wird auch, bei der Vergleichung unserer Denkungsart in verschiedenen Lebensaltern, sich uns ein sonderbares Gemisch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit darbieten. Einerseits ist die moralische Tendenz des Mannes und Greises noch die selbe, welche die des Knaben war: andererseits ist ihm Vieles so entfremdet, daß er sich nicht mehr kennt und sich wundert, wie er einst Dieses und Jenes thun oder sagen gekonnt. In der ersten Lebenshälfte lacht meistens das Heute über das Gestern, ja sieht wohl gar verächtlich darauf hinab; in der zweiten hingegen mehr und mehr mit Neid darauf zurück. Bei näherer Untersuchung aber wird man finden, daß das Veränderliche der Intellekt war, mit seinen Funktionen der Einsicht und Erkenntniß, als welche, täglich neuen Stoff von außen sich aneignend, ein stets verändertes Gedankensystem darstellen; während zudem auch er selbst, mit dem Aufblühen und Welken des Organismus, steigt und sinkt. Als das Unabänderliche im Bewußtseyn hingegen weist sich gerade die Basis desselben aus, der Wille, also die Neigungen, Leidenschaften, Affekte, der Charakter; wobei jedoch die Modifikationen in Rechnung zu bringen sind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genusse und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach sinnlichem Genuß im Knabenalter als Naschhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wollust, und im Greisenalter wieder als Naschhaftigkeit.

7) Wenn, der allgemeinen Annahme gemäß, der Wille aus der Erkenntniß hervorgienge, als ihr Resultat oder Produkt; so müßte, wo viel Wille ist, auch viel Erkenntniß, Einsicht, Verstand seyn. Dem ist aber ganz und gar nicht so: vielmehr finden wir, in vielen Menschen, einen starken, d. h. entschiedenen, entschlossenen, beharrlichen, unbiegsamen, eigensinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem sehr schwachen und unfähigen Verstande; wodurch eben wer mit ihnen zu thun hat zur Verzweiflung gebracht wird, indem ihr Wille allen Gründen und Vor-

ſtellungen unzugänglich bleibt und ihm nicht beizukommen iſt; ſo daß er gleichſam in einem Sack ſteckt, von wo aus er blindlings will. Die Thiere haben, bei oft heftigem, oft ſtarrſinnigem Willen, noch viel weniger Verſtand; die Pflanzen endlich bloßen Willen ohne alle Erkenntniß.

Entſpränge das Wollen bloß aus der Erkenntniß; ſo müßte unſer Zorn ſeinem jedesmaligen Anlaß, oder wenigſtens unſerm Verſtändniß deſſelben, genau angemeſſen ſeyn; indem auch er nichts weiter, als das Reſultat der gegenwärtigen Erkenntniß wäre. So fällt es aber ſehr ſelten aus: vielmehr geht der Zorn meiſtens weit über den Anlaß hinaus. Unſer Wüthen und Raſen, der furor brevis, oft bei geringen Anläſſen und ohne Irrthum hinſichtlich derſelben, gleicht dem Toben eines böſen Dämons, welcher, eingeſperrt, nur auf die Gelegenheit wartete, losbrechen zu dürfen, und nun jubelt ſie gefunden zu haben. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn der Grund unſers Weſens ein Erkennendes und das Wollen ein bloßes Reſultat der Erkenntniß wäre: denn wie käme in das Reſultat, was nicht in den Elementen deſſelben lag? Kann doch die Konkluſion nicht mehr enthalten, als die Prämiſſen. Der Wille zeigt ſich alſo auch hier als ein von der Erkenntniß ganz verſchiedenes Weſen, welches ſich ihrer nur zur Kommunikation mit der Außenwelt bedient, dann aber den Geſetzen ſeiner eigenen Natur folgt, ohne von jener mehr als den Anlaß zu nehmen.

Der Intellekt, als bloßes Werkzeug des Willens, iſt von ihm ſo verſchieden, wie der Hammer vom Schmid. So lange, bei einer Unterredung, der Intellekt allein thätig iſt, bleibt ſolche kalt. Es iſt faſt als wäre der Menſch ſelbſt nicht dabei. Auch kann er dann ſich eigentlich nicht kompromittiren, ſondern höchſtens blamiren. Erſt wann der Wille ins Spiel kommt, iſt der Menſch wirklich dabei: jetzt wird er warm, ja, es geht oft heiß her. Immer iſt es der Wille, dem man die Lebenswärme zuſchreibt: hingegen ſagt man der kalte Verſtand, oder eine Sache kalt unterſuchen, d. h. ohne Einfluß des Willens denken. — Verſucht man das Verhältniß umzukehren und den Willen als Werkzeug des Intellekts zu betrachten; ſo iſt es, als machte man den Schmid zum Werkzeug des Hammers.

Nichts iſt verdrießlicher, als wenn man, mit Gründen und

Auseinanderſetzungen gegen einen Menſchen ſtreitend, ſich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloß mit ſeinem Verſtande zu thun zu haben, — und nun endlich entdeckt, daß er nicht verſtehen will; daß man alſo es mit ſeinem Willen zu thun hatte, welcher ſich der Wahrheit verſchließt und muthwillig Mißverſtändniſſe, Schikanen und Sophismen ins Feld ſtellt, ſich hinter ſeinem Verſtande und deſſen vorgeblichem Nichteinſehen verſchanzend. Da iſt ihm freilich ſo nicht beizukommen: denn Gründe und Beweiſe, gegen den Willen angewandt, ſind wie die Stöße eines Hohlſpiegelphantoms gegen einen feſten Körper. Daher auch der ſo oft wiederholte Ausſpruch: Stat pro ratione voluntas. — Belege zu dem Geſagten liefert das gemeine Leben zur Genüge. Aber auch auf dem Wege der Wiſſenſchaften ſind ſie leider zu finden. Die Anerkennung der wichtigſten Wahrheiten, der ſeltenſten Leiſtungen, wird man vergeblich von Denen erwarten, die ein Intereſſe haben, ſie nicht gelten zu laſſen, welches nun entweder daraus entſpringt, daß ſolche Dem widerſprechen, was ſie ſelbſt täglich lehren, oder daraus, daß ſie es nicht benutzen und nachlehren dürfen, oder, wenn auch dies Alles nicht, ſchon weil allezeit die Loſung der Mediokren ſeyn wird: Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs; wie Helvetius den Ausſpruch der Epheſer, in Cicero's fünftem Tuskulaniſchen Buche (c. 36), allerliebſt wiedergegeben hat; oder, wie ein Spruch des Abyſſiniers Fit Arari es giebt: „Der Demant iſt unter den Quarzen verfehmt". Wer alſo von dieſer ſtets zahlreichen Schaar eine gerechte Würdigung ſeiner Leiſtungen erwartet, wird ſich ſehr getäuſcht finden und vielleicht ihr Betragen eine Weile gar nicht begreifen können; bis auch er endlich dahinter kommt, daß, während er ſich an die Erkenntniß wendete, er es mit dem Willen zu thun hatte, alſo ganz in dem oben beſchriebenen Fall ſich befindet, ja, eigentlich Dem gleicht, der ſeine Sache vor einem Gerichte führt, deſſen Beiſitzer ſämmtlich beſtochen ſind. In einzelnen Fällen jedoch wird er davon, daß ihr Wille, nicht ihre Einſicht, ihm entgegenſtand, ſogar den vollgültigſten Beweis erhalten: wenn nämlich Einer und der Andere von ihnen ſich zum Plagiat entſchließt. Da wird er mit Erſtaunen ſehen, wie feine Kenner ſie ſind, welchen richtigen Takt ſie für fremdes Ver

dienst haben und wie treffend sie das Beste herauszufinden wissen; den Sperlingen gleich, welche die reifsten Kirschen nicht verfehlen. —

Das Widerspiel des hier dargestellten siegreichen Widerstrebens des Willens gegen die Erkenntniß tritt ein, wenn man, bei der Darlegung seiner Gründe und Beweise, den Willen der Angeredeten für sich hat: da ist Alles gleich überzeugt, da sind alle Argumente schlagend und die Sache ist sofort klar, wie der Tag. Das wissen die Volksredner. — Im einen, wie im andern Fall, zeigt sich der Wille als das Urkräftige, gegen welches der Intellekt nichts vermag.

8) Jetzt aber wollen wir die individuellen Eigenschaften, also Vorzüge und Fehler, einerseits des Willens und Charakters, andererseits des Intellekts, in Betrachtung nehmen, um auch an ihrem Verhältniß zu einander und an ihrem relativen Werth die gänzliche Verschiedenheit beider Grundvermögen deutlich zu machen. Geschichte und Erfahrung lehren, daß Beide völlig unabhängig von einander auftreten. Daß die größte Trefflichkeit des Kopfes mit einer gleichen des Charakters nicht leicht im Verein gefunden wird, erklärt sich genugsam aus der unaussprechlich großen Seltenheit Beider; während ihre Gegentheile durchgängig an der Tagesordnung sind: daher man diese auch täglich im Verein antrifft. Inzwischen schließt man nie von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, noch von diesem auf jenen, noch vom Gegentheil auf das Gegentheil: sondern jeder Unbefangene nimmt sie als völlig gesonderte Eigenschaften, deren Vorhandenseyn jedes für sich, durch Erfahrung auszumachen ist. Große Beschränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zusammenbestehen, und ich glaube nicht, daß Balthazar Gracian (Discreto, p. 406) Recht hat zu sagen: No ay simple, que no sea malicioso (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das Spanische Sprichwort: Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für sich hat. Jedoch mag es seyn, daß manche Dumme, aus dem selben Grunde wie manche Bucklichte, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurücksetzung und indem sie gelegentlich was ihnen an Verstande abgeht durch Heimtücke zu ersetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph suchend. Hieraus wird bei-

läufig auch begreiflich, warum, einem sehr überlegenen Kopfe gegenüber, fast Jeder leicht boshaft wird. Andererseits wieder stehen die Dummen sehr oft im Ruf besonderer Herzensgüte, der sich jedoch so selten bestätigt, daß ich mich habe wundern müssen, wie sie ihn erlangten, bis ich den Schlüssel dazu in Folgendem gefunden zu haben mir schmeicheln durfte. Jeder wählt, durch einen geheimen Zug bewogen, zu seinem nähern Umgange am liebsten Jemanden, dem er an Verstande ein wenig überlegen ist: denn nur bei diesem fühlt er sich behaglich, weil, nach Hobbes, omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (de Cive, I, 5). Aus dem selben Grunde flieht Jeder Den, der ihm überlegen ist; weshalb Lichtenberg ganz richtig bemerkt: „Gewissen Menschen ist ein Mann von Kopf ein fataleres Geschöpf, als der deklarirteste Schurke": dem entsprechend sagt Helvetius: Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit; und Dr. Johnson versichert uns, daß there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts*) (Boswell; aet. anno 74). Um diese so allgemein und sorgfältig verhehlte Wahrheit, noch schonungsloser an das Licht zu ziehen, füge ich Merks, des berühmten Jugendfreundes Goethe's, Ausdruck derselben hinzu, aus seiner Erzählung Lindor: „Er besaß Talente, die ihm die Natur gegeben und die er sich durch Kenntnisse erworben hatte, und diese brachten zuwege, daß er in den meisten Gesellschaften die werthen Anwesenden weit hinter sich ließ. Wenn das Publikum, in dem Moment von Augenweide an einem außerordentlichen Menschen, diese Vorzüge auch hinunterschluckt, ohne sie gerade sogleich arg auszulegen; so bleibt doch ein gewisser Eindruck von dieser Erscheinung zurück, der, wenn er oft wiederholt wird, für

*) Durch nichts erbittert Einer die meisten Menschen mehr, als dadurch, daß er seine Ueberlegenheit in der Konversation zu glänzen an den Tag legt. Für den Augenblick scheinen sie Wohlgefallen daran zu haben: aber in ihrem Herzen verfluchen sie ihn, aus Neid.

Denjenigen, der daran Schuld ist, bei ernsthaften Gelegenheiten künftig unangenehme Folgen haben kann. Ohne daß sich es Jeder mit Bewußtseyn hinters Ohr schreibt, daß er dies Mal beleidigt war, so stellt er sich doch, bei einer Beförderung dieses Menschen, nicht ungern stummer Weise in den Weg." — Dieserhalb also isolirt große geistige Ueberlegenheit mehr, als alles Andere, und macht, wenigstens im Stillen, verhaßt. Das Gegentheil nun ist es, was die Dummen so allgemein beliebt macht; zumal da Mancher nur bei ihnen finden kann, was er, nach dem oben erwähnten Gesetze seiner Natur suchen muß. Diesen wahren Grund einer solchen Zuneigung wird jedoch Keiner sich selber, geschweige Andern gestehen, und wird daher, als plausibeln Vorwand für dieselbe, seinem Auserwählten eine besondere Herzensgüte andichten, die, wie gesagt, höchst selten und nur zufällig ein Mal neben der geistigen Beschränktheit wirklich vorhanden ist. — Der Unverstand ist demnach keineswegs der Güte des Charakters günstig oder verwandt. Aber andererseits läßt sich nicht behaupten, daß der große Verstand dies sei: vielmehr ist ohne einen solchen noch kein Bösewicht im Großen gewesen. Ja sogar die höchste intellektuelle Eminenz kann zusammenbestehen mit der ärgsten moralischen Verworfenheit. Ein Beispiel hievon gab Bako v. Verulam: undankbar, herrschsüchtig, boshaft und niederträchtig, ging er endlich so weit, daß er, als Lord Großkanzler und höchster Richter des Reichs, sich bei Civilprocessen oft bestechen ließ: angeklagt vor seinen Pairs bekannte er sich schuldig, wurde von ihnen ausgestoßen aus dem Hause der Lords und zu vierzigtausend Pfund Strafe, nebst Einsperrung in den Tower verurtheilt. (Siehe die Recension der neuen Ausgabe der Werke Bako's in der Edinburgh Review, August 1837.) Deshalb nennt ihn auch Pope the wisest, brightest, meanest of mankind *). Essay on man, IV, 282. Ein ähnliches Beispiel liefert der Historiker Guicciardini, von welchem Rosini, in den, seinem Geschichtsroman Luisa Strozzi beigegebenen, aus guten, gleichzeitigen Quellen geschöpften Notizie storiche sagt: Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato come

*) Den weisesten, glänzendesten, niederträchtigsten der Menschen.

fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potra esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare etc. *)

Wenn nun von einem Menſchen geſagt wird: „er hat ein gutes Herz, wiewohl einen ſchlechten Kopf"; von einem andern aber: „er hat einen ſehr guten Kopf, jedoch ein ſchlechtes Herz": ſo fühlt Jeder, daß beim Erſteren das Lob den Tadel weit überwiegt; beim Andern umgekehrt. Dem entſprechend ſehen wir, wenn Jemand eine ſchlechte Handlung begangen hat, ſeine Freunde und ihn ſelbſt bemüht, die Schuld vom Willen auf den Intellekt zu wälzen und Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben; ſchlechte Streiche werden ſie Verirrungen nennen, werden ſagen, es ſei bloßer Unverſtand geweſen, Unüberlegtheit, Leichtſinn, Thorheit; ja, ſie werden zur Noth Paroxysmus, momentane Geiſtesſtörung und, wenn es ein ſchweres Verbrechen betrifft, ſogar Wahnſinn vorſchützen, um nur den Willen von der Schuld zu befreien. Und eben ſo wir ſelbſt, wenn wir einen Unfall oder Schaden verurſacht haben, werden, vor Andern und vor uns ſelbſt, ſehr gern unſere stultitia anklagen, um nur dem Vorwurf der malitia auszuweichen. Dem entſprechend iſt, bei gleich ungerechtem Urtheil des Richters, der Unterſchied, ob er geirrt habe, oder beſtochen geweſen ſei, ſo himmelweit. Alles Dieſes bezeugt genugſam, daß der Wille allein das Wirkliche und das Weſentliche, der Kern des Menſchen iſt, der Intellekt aber bloß ſein Werkzeug, welches immerhin fehlerhaft ſeyn mag, ohne daß er dabei betheiligt wäre. Die Anklage des Unverſtandes iſt, vor dem moraliſchen Richterſtuhle, ganz und gar keine; vielmehr giebt ſie hier ſogar Privilegien. Und eben ſo vor den weltlichen Gerichten iſt es, um einen Verbrecher von aller Strafe zu befreien, überall hinreichend, daß man die Schuld von ſeinem

*) Von Denen, welche Geiſt und Gelehrſamkeit über alle andern menſchlichen Eigenſchaften ſtellen, wird dieſer Mann den größeſten ſeines Jahrhunderts beigezählt werden: aber von Denen, welche die Tugend allem Andern vorgehen laſſen, wird ſein Andenken nie genug verflucht werden können. Er war der grauſamſte unter den Bürgern, im Verfolgen, Tödten und Verbannen.

Erkenntniß unserer intellektuellen Ueberlegenheit! Ihr Grundbaß ist ganz eigentlich der oben angeführte Ausspruch des Hobbes: Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso. Uebermüthige, triumphirende Eitelkeit, stolzes, höhnisches Herabsehen auf Andere, wonnevoller Kitzel des Bewußtseyns entschiedener und bedeutender Ueberlegenheit, dem Stolz auf körperliche Vorzüge verwandt, — das ist hier das Ergebniß. — Dieser Gegensatz zwischen beiden Arten der Selbstzufriedenheit zeigt an, daß die eine unser wahres inneres und ewiges Wesen, die andere einen mehr äußerlichen, nur zeitlichen, ja fast nur körperlichen Vorzug betrifft. Ist doch in der That der Intellekt die bloße Funktion des Gehirns, der Wille hingegen Das, dessen Funktion der ganze Mensch, seinem Seyn und Wesen nach, ist.

Erwägen wir, nach Außen blickend, das ὁ βιος βραχυς, ἡ δε τεχνη μακρα (vita brevis, ars longa), und betrachten, wie die größten und schönsten Geister, oft wann sie kaum den Gipfel ihrer Leistungsfähigkeit erreicht haben, ingleichen große Gelehrte, wann sie eben erst zu einer gründlichen Einsicht ihrer Wissenschaft gelangt sind, vom Tode hinweggerafft werden; so bestätigt uns auch Dieses, daß der Sinn und Zweck des Lebens kein intellektualer, sondern ein moralischer ist.

Der durchgreifende Unterschied zwischen den geistigen und den moralischen Eigenschaften giebt sich endlich auch dadurch zu erkennen, daß der Intellekt höchst bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleidet, während der Wille und Charakter von dieser unberührt bleibt. — Das Neugeborene hat noch gar keinen Gebrauch seines Verstandes, erlangt ihn jedoch, innerhalb der ersten zwei Monate, bis zur Anschauung und Apprehension der Dinge in der Außenwelt; welchen Vorgang ich in der Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben", S. 10 der zweiten (und dritten) Auflage, näher dargelegt habe. Diesem ersten und wichtigsten Schritte folgt viel langsamer, nämlich meistens erst im dritten Jahre, die Ausbildung der Vernunft, bis zur Sprache und dadurch zum Denken. Dennoch bleibt die frühe Kindheit unwiderruflich der Albernheit und Dummheit preisgegeben; zunächst weil dem Gehirn noch die physische Vollendung fehlt, welche es sowohl seiner Größe als seiner Textur nach, erst im siebenten Jahre

boren ſind, eben ſo genommen: vielmehr hat man dieſe ſtets angeſehen als etwas vom Menſchen ſelbſt Ausgehendes, ihm weſentlich Angehöriges, ja ſein eigenes Selbſt Ausmachendes. Hieraus nun folgt abermals, daß der Wille das eigentliche Weſen des Menſchen iſt, der Intellekt hingegen ſekundär, ein Werkzeug, eine Ausſtattung.

Dieſem entſprechend verheißen alle Religionen für die Vorzüge des Willens, oder Herzens, einen Lohn jenſeit des Lebens, in der Ewigkeit; keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verſtandes. Die Tugend erwartet ihren Lohn in jener Welt; die Klugheit hofft ihn in dieſer; das Genie weder in dieſer, noch in jener: es iſt ſein eigener Lohn. Demnach iſt der Wille der ewige Theil, der Intellekt der zeitliche.

Verbindung, Gemeinſchaft, Umgang zwiſchen Menſchen, gründet ſich, in der Regel, auf Verhältniſſe, die den Willen, ſelten auf ſolche, die den Intellekt betreffen: die erſtere Art der Gemeinſchaft kann man die materiale, die andere die formale nennen. Jener Art ſind die Bande der Familie und Verwandtſchaft, ferner alle auf irgend einem gemeinſchaftlichen Zwecke, oder Intereſſe, wie das des Gewerbes, Standes, der Korporation, Partei, Faktion u. ſ. w. beruhenden Verbindungen. Bei dieſen nämlich kommt es bloß auf die Geſinnung, die Abſicht an; wobei die größte Verſchiedenheit der intellektuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung beſtehen kann. Daher kann Jeder mit Jedem nicht nur in Frieden und Einigkeit leben, ſondern auch zum gemeinſamen Wohl Beider mit ihm zuſammen wirken und ihm verbündet ſeyn. Auch die Ehe iſt ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Anders aber verhält es ſich mit der bloß formalen Gemeinſchaft, als welche nur Gedankenaustauſch bezweckt: dieſe verlangt eine gewiſſe Gleichheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Bildung. Große Unterſchiede hierin ſetzen zwiſchen Menſch und Menſch eine unüberſteigbare Kluft: eine ſolche liegt z. B. zwiſchen einem großen Geiſt und einem Dummkopf, zwiſchen einem Gelehrten und einem Bauern, zwiſchen einem Hofmann und einem Matroſen. Dergleichen heterogene Weſen haben daher Mühe, ſich zu verſtändigen, ſo lange es auf die Mittheilung von Gedanken, Vorſtellungen und Anſichten ankommt. Nichtsdeſtoweniger kann enge materiale Freundſchaft zwiſchen ihnen Statt

finden, und sie können treue Verbündete, Verschworene und Verpflichtete seyn. Denn in Allem, was allein den Willen betrifft, wohin Freundschaft, Feindschaft, Redlichkeit, Treue, Falschheit, und Verrath gehört, sind sie völlig homogen, aus demselben Teig geformt, und weder Geist noch Bildung machen darin einen Unterschied: ja, oft beschämt hier der Rohe den Gelehrten, der Matrose den Hofmann. Denn bei den verschiedensten Graden der Bildung bestehen dieselben Tugenden und Laster, Affekte und Leidenschaften, und, wenn auch in ihren Aeußerungen etwas modificirt, erkennen sie sich doch, selbst in den heterogensten Individuen sehr bald gegenseitig, wonach die gleichgesinnten zusammentreten, die entgegengesetzten sich anfeinden.

Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung: diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters, vorbehalten. Zu seinem Freunde wird wohl Jeder lieber den Redlichen, den Gutmüthigen, ja selbst den Gefälligen, Nachgiebigen und leicht Beistimmenden wählen, als den bloß Geistreichen. Vor diesem wird sogar durch unbedeutende, zufällige, äußere Eigenschaften, welche gerade der Neigung eines Andern entsprechen, Mancher den Vorzug gewinnen. Nur wer selbst viel Geist hat, wird den Geistreichen zu seiner Gesellschaft wünschen; seine Freundschaft hingegen wird sich nach den moralischen Eigenschaften richten: denn auf diesen beruht seine eigentliche Hochschätzung eines Menschen, in welcher ein einziger guter Charakterzug große Mängel des Verstandes bedeckt und auslischt. Die erkannte Güte eines Charakters macht uns geduldig und nachgiebig gegen Schwächen des Verstandes, wie auch gegen die Stumpfheit und das kindische Wesen des Alters. Ein entschieden edler Charakter, bei gänzlichem Mangel intellektueller Vorzüge und Bildung, steht da, wie Einer, dem nichts abgeht; hingegen wird der größte Geist, wenn mit starken moralischen Fehlern behaftet, noch immer tadelhaft erscheinen. — Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, daß man solche vermißt zu haben sich schämt. Sogar der beschränkteste Verstand, wie auch die grot-

teske Häßlichkeit, werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kund gethan, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen muß. Denn die Güte des Herzens ist eine transscendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt, so daß jetzt Alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt; da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identificirt. Alsdann verleiht sie auch gegen Andere jene gränzenlose Nachsicht, die sonst Jeder nur sich selber widerfahren läßt. Ein solcher Mensch ist nicht fähig, sich zu erzürnen: sogar wenn etwan seine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn Anderer hervorgerufen haben, wirft er, in seinem Herzen, nur sich selber vor, zu solchen Aeußerungen der Anlaß gewesen zu seyn, und fährt daher, ohne sich Zwang anzuthun, fort, Jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, daß sie von ihrem Irrthum hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiedererkennen werden. — Was ist dagegen Witz und Genie? was Bako von Verulam?

Auf das selbe Ergebniß, welches wir hier aus der Betrachtung unserer Schätzung Anderer erhalten haben, führt auch die der Schätzung des eigenen Selbst. Wie ist doch die in moralischer Hinsicht eintretende Selbstzufriedenheit so grundverschieden von der in intellektualer Hinsicht! Die erstere entsteht, indem wir, beim Rückblick auf unsern Wandel, sehen, daß wir mit schweren Opfern Treue und Redlichkeit geübt, daß wir Manchem geholfen, Manchem verziehen haben, besser gegen Andere gewesen sind, als diese gegen uns, so daß wir mit König Lear sagen dürfen: „Ich bin ein Mann, gegen den mehr gesündigt worden, als er gesündigt hat"; und vollends wenn vielleicht gar irgend eine edle That in unserer Rückerinnerung glänzt! Ein tiefer Ernst wird die stille Freude begleiten, die eine solche Musterung uns giebt: und wenn wir dabei Andere gegen uns zurückstehen sehen; so wird uns dies in keinen Jubel versetzen, vielmehr werden wir es bedauern und werden aufrichtig wünschen, sie wären alle wie wir. — Wie ganz anders wirkt hingegen die

wärts, bis hinab in das geschwätzige, gedächtnißlose, halb bewußtlose, endlich ganz kindische Alter.

Der Wille hingegen wird von allem diesem Werden, Wechsel und Wandel nicht mitgetroffen, sondern ist, vom Anfang bis zum Ende, unveränderlich der selbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, gelernt zu werden, sondern geht sogleich vollkommen von Statten. Das Neugeborene bewegt sich ungestüm, tobt und schreit: es will auf das heftigste; obschon es noch nicht weiß, was es will. Denn das Medium der Motive, der Intellekt, ist noch ganz unentwickelt: der Wille ist über die Außenwelt, wo seine Gegenstände liegen, im Dunkeln, und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter seines Kerkers. Doch allmälig wird es Licht: alsbald geben die Grundzüge des allgemeinen menschlichen Wollens und zugleich die hier vorhandene individuelle Modifikation derselben sich kund. Der schon hervortretende Charakter zeigt sich zwar erst in schwachen und schwankenden Zügen, wegen der mangelhaften Dienstleistung des Intellekts, der ihm die Motive vorzuhalten hat: aber für den aufmerksamen Beobachter kündigt er bald seine vollständige Gegenwart an, und in Kurzem wird sie unverkennbar. Die Charakterzüge treten hervor, welche auf das ganze Leben bleibend sind: die Hauptrichtungen des Willens, die leicht erregbaren Affekte, die vorherrschende Leidenschaft, sprechen sich aus. Daher verhalten die Vorfälle in der Schule sich zu denen des künftigen Lebenslaufes meistens wie das stumme Vorspiel, welches dem im Hamlet bei Hofe aufzuführenden Drama vorhergeht und dessen Inhalt pantomimisch verkündet, zu diesem selbst. Keineswegs aber lassen sich eben so aus den im Knaben sich zeigenden intellektuellen Fähigkeiten die künftigen prognosticiren: vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe; das Genie hingegen ist in der Kindheit oft von langsamen Begriffen und faßt schwer, eben weil es tief faßt. Diesem entspricht es, daß Jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten seiner Kindheit erzählt, z. B. Goethe, wie er alles Kochgeschirr zum Fenster hinausgeworfen (Dichtung und Wahrheit, Bd. 1, S. 7): denn man weiß, daß alles Dieses nur das Veränderliche betrifft. Hingegen die schlechten Züge, die boshaften und hinterlistigen Streiche seiner Jugend wird ein kluger

erreicht. Sodann aber ist zu seiner energischen Thätigkeit noch der Antagonismus des Genitalsystems erfordert; daher jene erst mit der Pubertät anfängt. Durch dieselbe aber hat alsdann der Intellekt erst die bloße Fähigkeit zu seiner psychischen Ausbildung erlangt: diese selbst kann allein durch Uebung, Erfahrung und Belehrung gewonnen werden. Sobald daher der Geist sich der kindischen Albernheit entwunden hat, geräth er in die Schlingen zahlloser Irrthümer, Vorurtheile, Chimären, mitunter von der absurdesten und krassesten Art, die er eigensinnig festhält, bis die Erfahrung sie ihm nach und nach entwindet, manche auch unvermerkt abhanden kommen: dieses Alles geschieht erst im Laufe vieler Jahre; so daß man ihm zwar die Mündigkeit bald nach dem zwanzigsten Jahre zugesteht, die vollkommene Reife jedoch erst ins vierzigste Jahr, das Schwabenalter, versetzt hat. Allein während diese psychische, auf Hülfe von außen beruhende Ausbildung noch im Wachsen ist, fängt die innere physische Energie des Gehirns bereits an wieder zu sinken. Diese nämlich hat, vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsschlages auf das Gehirn, und dadurch wieder vom Uebergewicht des arteriellen Systems über das venöse, wie auch von der frischen Zartheit der Gehirnfasern, zudem auch durch die Energie des Genitalsystems, ihren eigentlichen Kulminationspunkt um das dreißigste Jahr: schon nach dem fünfunddreißigsten wird eine leise Abnahme derselben merklich, die durch das allmälig herankommende Uebergewicht des venösen Systems über das arterielle, wie auch durch die immer fester und spröder werdende Konsistenz der Gehirnfasern, mehr und mehr eintritt und viel merklicher seyn würde, wenn nicht andererseits die psychische Vervollkommnung, durch Uebung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntnisse und erlangte Fertigkeit im Handhaben derselben, ihr entgegenwirkte; welcher Antagonismus glücklicherweise bis ins späte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgespielten Instrumente zu vergleichen ist. Aber dennoch schreitet die Abnahme der ursprünglichen, ganz auf organischen Bedingungen beruhenden Energie des Intellekts zwar langsam, aber unaufhaltsam weiter: das Vermögen ursprünglicher Konception, die Phantasie, die Bildsamkeit, das Gedächtniß, werden merklich schwächer, und so geht es Schritt vor Schritt ab-

wärts, bis hinab in das geschwätzige, gedächtnißlose, halb bewußtlose, endlich ganz kindische Alter.

Der Wille hingegen wird von allem diesem Werden, Wechsel und Wandel nicht mitgetroffen, sondern ist, vom Anfang bis zum Ende, unveränderlich der selbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, gelernt zu werden, sondern geht sogleich vollkommen von Statten. Das Neugeborene bewegt sich ungestüm, tobt und schreit: es will auf das heftigste; obschon es noch nicht weiß, was es will. Denn das Medium der Motive, der Intellekt, ist noch ganz unentwickelt: der Wille ist über die Außenwelt, wo seine Gegenstände liegen, im Dunkeln, und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter seines Kerkers. Doch allmälig wird es Licht: alsbald geben die Grundzüge des allgemeinen menschlichen Wollens und zugleich die hier vorhandene individuelle Modifikation derselben sich kund. Der schon hervortretende Charakter zeigt sich zwar erst in schwachen und schwankenden Zügen, wegen der mangelhaften Dienstleistung des Intellekts, der ihm die Motive vorzuhalten hat: aber für den aufmerksamen Beobachter kündigt er bald seine vollständige Gegenwart an, und in Kurzem wird sie unverkennbar. Die Charakterzüge treten hervor, welche auf das ganze Leben bleibend sind: die Hauptrichtungen des Willens, die leicht erregbaren Affekte, die vorherrschende Leidenschaft, sprechen sich aus. Daher verhalten die Vorfälle in der Schule sich zu denen des künftigen Lebenslaufes meistens wie das stumme Vorspiel, welches dem im Hamlet bei Hofe aufzuführenden Drama vorhergeht und dessen Inhalt pantomimisch verkündet, zu diesem selbst. Keineswegs aber lassen sich eben so aus den im Knaben sich zeigenden intellektuellen Fähigkeiten die künftigen prognosticiren: vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe; das Genie hingegen ist in der Kindheit oft von langsamen Begriffen und faßt schwer, eben weil es tief faßt. Diesem entspricht es, daß Jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten seiner Kindheit erzählt, z. B. Goethe, wie er alles Kochgeschirr zum Fenster hinausgeworfen (Dichtung und Wahrheit, Bd. 1, S. 7): denn man weiß, daß alles Dieses nur das Veränderliche betrifft. Hingegen die schlechten Züge, die boshaften und hinterlistigen Streiche seiner Jugend wird ein kluger

Mann nicht zum Besten geben: denn er fühlt, daß sie auch von seinem gegenwärtigen Charakter noch Zeugniß ablegen. Man hat mir erzählt, daß der Kranioskop und Menschenforscher Gall, wann er mit einem ihm noch unbekannten Mann in Verbindung zu treten hatte, diesen auf seine Jugendjahre und Jugendstreiche zu sprechen brachte, um, wo möglich, daraus die Züge seines Charakters ihm abzulauschen; weil dieser auch jetzt noch derselbe seyn mußte. Eben hierauf beruht es, daß, während wir auf die Thorheiten und den Unverstand unserer Jugendjahre gleichgültig, ja mit lächelndem Wohlgefallen zurücksehen, die schlechten Charakterzüge eben jener Zeit, die damals begangenen Bosheiten und Frevel, selbst im späten Alter als unauslöschliche Vorwürfe dastehen und unser Gewissen beängstigen. — Wie nun also der Charakter sich fertig einstellt, so bleibt er auch bis ins späte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moralischen Eigenschaften unberührt. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wann sein Kopf schon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. Sanftmuth, Geduld, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit, Menschenfreundlichkeit u. s. w. erhalten sich durch das ganze Leben und gehen nicht durch Altersschwäche verloren: in jedem hellen Augenblick des abgelebten Greises treten sie unvermindert hervor, wie die Sonne aus Winterwolken. Und andererseits bleibt Bosheit, Tücke, Habsucht, Hartherzigkeit, Falschheit, Egoismus und Schlechtigkeit jeder Art auch bis ins späteste Alter unvermindert. Wir würden Dem nicht glauben, sondern ihn auslachen, der uns sagte: „In frühern Jahren war ich ein boshafter Schurke, jetzt aber bin ich ein redlicher und edelmüthiger Mann.“ Recht schön hat daher Walter Scott in Nigels fortunes am alten Wucherer gezeigt, wie brennender Geiz, Egoismus und Ungerechtigkeit noch in voller Blüthe stehen, gleich den Giftpflanzen im Herbst, und sich noch heftig äußern, nachdem der Intellekt schon kindisch geworden. Die einzigen Veränderungen, welche in unsern Neigungen vorgehen, sind solche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme unserer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Genießen sind: so wird die Wollust der Völlerei Platz machen, die Prachtliebe dem Geiz, und die Eitelkeit der Ehrsucht; eben wie der Mann,

welcher, ehe er noch einen Bart hatte, einen falschen anklebte, späterhin seinen grau gewordenen Bart braun färben wird. Während also alle organischen Kräfte, die Muskelstärke, die Sinne, das Gedächtniß, Witz, Verstand, Genie, sich abnutzen und im Alter stumpf werden, bleibt der Wille allein unversehrt und unverändert: der Drang und die Richtung des Wollens bleibt die selbe. Ja, in manchen Stücken zeigt sich im Alter der Wille noch entschiedener: so, in der Anhänglichkeit am Leben, welche bekanntlich zunimmt; sodann in der Festigkeit und Beharrlichkeit bei Dem, was er ein Mal ergriffen hat, im Eigensinn; welches daraus erklärlich ist, daß die Empfänglichkeit des Intellekts für andere Eindrücke und dadurch die Beweglichkeit des Willens durch hinzuströmende Motive abgenommen hat: daher die Unversöhnlichkeit des Zorns und Hasses alter Leute:

The young man's wrath is like light straw on fire;
But like red-hot steel is the old man's ire. (Old Ballad.) *)

Aus allen diesen Betrachtungen wird es dem tiefern Blicke unverkennbar, daß, während der Intellekt eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall entgegengeht, der Wille hieran keinen Theil nimmt, als nur sofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat, selbst aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Gesetzen der Zeit und des Werdens und Vergehens in ihr nicht unterworfen. Hiedurch also giebt er sich als das Metaphysische, nicht selbst der Erscheinungswelt Angehörige, zu erkennen.

9) Die allgemein gebrauchten und durchgängig sehr wohl verstandenen Ausdrücke Herz und Kopf sind aus einem richtigen Gefühl des hier in Rede stehenden fundamentalen Unterschiedes entsprungen; daher sie auch treffend und bezeichnend sind und in allen Sprachen sich wiederfinden. Nec cor nec caput habet, sagt Seneka vom Kaiser Klaudius. (Ludus de morte Claudii Caesaris, c. 8.) Mit vollem Recht ist das Herz, dieses primum mobile des thierischen Lebens, zum Symbol, ja zum

*) Dem Strohfeu'r gleich, ist Jünglings Zorn nicht schlimm:
Rothglüh'ndem Eisen gleicht des Alten Grimm.

begebenheiten, die intereſſanten Scenen haben ſich eingeprägt: im Uebrigen ſind tauſend Vorgänge vergeſſen, gegen einen, der behalten worden. Je älter wir werden, deſto ſpurloſer geht Alles vorüber. Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnſinn, können das Gedächtniß ganz rauben. Aber die Identität der Perſon iſt damit nicht verloren gegangen. Sie beruht auf dem identiſchen Willen und dem unveränderlichen Charakter deſſelben. Er eben auch iſt es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im Herzen ſteckt der Menſch, nicht im Kopf. Zwar ſind wir, in Folge unſerer Relation mit der Außenwelt, gewohnt, als unſer eigentliches Selbſt das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich, zu betrachten, welches am Abend ermattet, im Schlafe verſchwindet, am Morgen mit erneuerten Kräften heller ſtrahlt. Dieſes iſt jedoch die bloße Gehirnfunktion und nicht unſer eigenſtes Selbſt. Unſer wahres Selbſt, der Kern unſers Weſens, iſt Das, was hinter jenem ſteckt und eigentlich nichts Anderes kennt, als wollen und nichtwollen, zufrieden und unzufrieden ſeyn, mit allen Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenſchaften nennt. Dies iſt Das, was jenes Andere hervorbringt; nicht mitſchläft, wann jenes ſchläft, und eben ſo, wann daſſelbe im Tode untergeht, unverſehrt bleibt. — Alles hingegen, was der Erkenntniß angehört, iſt der Vergeſſenheit ausgeſetzt: ſelbſt die Handlungen von moraliſcher Bedeutſamkeit ſind uns, nach Jahren, bisweilen nicht vollkommen erinnerlich, und wir wiſſen nicht mehr genau und ins Einzelne, wie wir in einem kritiſchen Fall gehandelt haben. Aber der Charakter ſelbſt, von dem die Thaten bloß Zeugniß ablegen, kann von uns nicht vergeſſen werden: er iſt jetzt noch ganz derſelbe, wie damals. Der Wille ſelbſt, allein und für ſich, beharrt: denn er allein iſt unveränderlich, unzerſtörbar, nicht alternd, nicht phyſiſch, ſondern metaphyſiſch, nicht zur Erſcheinung gehörig, ſondern das Erſcheinende ſelbſt. Wie auf ihm auch die Identität des Bewußtſeyns, ſo weit ſie geht, beruht, habe ich oben, Kapitel 15, nachgewieſen, brauche mich alſo hier nicht weiter damit aufzuhalten.

11) Ariſtoteles ſagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünſchenswerthen: „gut leben iſt beſſer als leben" (βελτιον του ζην το ευ ζην, Top. III, 2). Hieraus ließe ſich,

animus; welches von anima kommt, und dieſes von ανεμων. Anima iſt das Leben ſelbſt, der Athem, ψυχη: animus aber iſt das belebende Princip und zugleich der Wille, das Subjekt der Neigungen, Abſichten, Leidenſchaften und Affekte: daher auch est mihi animus, — fert animus, — für „ich habe Luſt", auch animi causa u. a. m., es iſt das Griechiſche θυμος, alſo Gemüth, nicht aber Kopf. Animi perturbatio iſt der Affekt, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. Das Prädikat immortalis wird dem animus beigelegt, nicht der mens. Alles dies iſt die aus der großen Mehrzahl der Stellen hervorgehende Regel; wenn gleich, bei ſo nahe verwandten Begriffen, es nicht fehlen kann, daß die Worte bisweilen verwechſelt werden. Unter ψυχη ſcheinen die Griechen zunächſt und urſprünglich die Lebenskraft verſtanden zu haben, das belebende Princip; wobei ſogleich die Ahndung aufſtieg, daß es ein Metaphyſiſches ſeyn müſſe, folglich vom Tode nicht mitgetroffen würde. Dies beweiſen, unter Anderm, die von Stobäos aufbewahrten Unterſuchungen des Verhältniſſes zwiſchen νους und ψυχη. (Ecl., Lib. I, c. 51, §. 7, 8.)

10) Worauf beruht die Identität der Perſon? — Nicht auf der Materie des Leibes: ſie iſt nach wenigen Jahren eine andere. Nicht auf der Form deſſelben: ſie ändert ſich im Ganzen und in allen Theilen; bis auf den Ausdruck des Blickes, an welchem man daher auch nach vielen Jahren einen Menſchen noch erkennt; welches beweiſt, daß trotz allen Veränderungen, die an ihm die Zeit hervorbringt, doch etwas in ihm davon völlig unberührt bleibt: es iſt eben Dieſes, woran wir, auch nach dem längſten Zwiſchenraume, ihn wiedererkennen und den Ehemaligen unverſehrt wiederfinden; eben ſo auch uns ſelbſt: denn wenn man auch noch ſo alt wird; ſo fühlt man doch im Innern ſich ganz und gar als den ſelben, der man war, als man jung, ja, als man noch ein Kind war. Dieſes, was unverändert ſtets ganz das Selbe bleibt und nicht mitaltert, iſt eben der Kern unſers Weſens, welcher nicht in der Zeit liegt. — Man nimmt an, die Identität der Perſon beruhe auf der des Bewußtſeyns. Verſteht man aber unter dieſer bloß die zuſammenhängende Erinnerung des Lebenslaufs; ſo iſt ſie nicht ausreichend. Wir wiſſen von unſerm Lebenslauf allenfalls etwas mehr, als von einem ehemals geleſenen Roman; dennoch nur das Allerwenigſte. Die Haupt-

begebenheiten, die interessanten Scenen haben sich eingeprägt: im Uebrigen sind tausend Vorgänge vergessen, gegen einen, der behalten worden. Je älter wir werden, desto spurloser geht Alles vorüber. Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnsinn, können das Gedächtniß ganz rauben. Aber die Identität der Person ist damit nicht verloren gegangen. Sie beruht auf dem identischen Willen und dem unveränderlichen Charakter desselben. Er eben auch ist es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf. Zwar sind wir, in Folge unserer Relation mit der Außenwelt, gewohnt, als unser eigentliches Selbst das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich, zu betrachten, welches am Abend ermattet, im Schlafe verschwindet, am Morgen mit erneuerten Kräften heller strahlt. Dieses ist jedoch die bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unsers Wesens, ist Das, was hinter jenem steckt und eigentlich nichts Anderes kennt, als wollen und nichtwollen, zufrieden und unzufrieden seyn, mit allen Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenschaften nennt. Dies ist Das, was jenes Andere hervorbringt; nicht mitschläft, wann jenes schläft, und eben so, wann dasselbe im Tode untergeht, unversehrt bleibt. — Alles hingegen, was der Erkenntniß angehört, ist der Vergessenheit ausgesetzt: selbst die Handlungen von moralischer Bedeutsamkeit sind uns, nach Jahren, bisweilen nicht vollkommen erinnerlich, und wir wissen nicht mehr genau und ins Einzelne, wie wir in einem kritischen Fall gehandelt haben. Aber der Charakter selbst, von dem die Thaten bloß Zeugniß ablegen, kann von uns nicht vergessen werden: er ist jetzt noch ganz derselbe, wie damals. Der Wille selbst, allein und für sich, beharrt: denn er allein ist unveränderlich, unzerstörbar, nicht alternd, nicht physisch, sondern metaphysisch, nicht zur Erscheinung gehörig, sondern das Erscheinende selbst. Wie auf ihm auch die Identität des Bewußtseyns, so weit sie geht, beruht, habe ich oben, Kapitel 15, nachgewiesen, brauche mich also hier nicht weiter damit aufzuhalten.

11) Aristoteles sagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünschenswerthen: „gut leben ist besser als leben" (βελτιον του ζην το ευ ζην, Top. III, 2). Hieraus ließe sich,

mittelst zweimaliger Kontraposition, folgern: nicht leben ist besser als schlecht leben. Dies ist dem Intellekt auch einleuchtend: dennoch leben die Allermeisten sehr schlecht, lieber als gar nicht. Diese Anhänglichkeit an das Leben kann also nicht im Objekt derselben ihren Grund haben, da das Leben, wie im vierten Buche gezeigt worden, eigentlich ein stetes Leiden, oder wenigstens, wie weiter unten, Kapitel 28 dargethan wird, ein Geschäft ist, welches die Kosten nicht deckt: also kann jene Anhänglichkeit nur im Subjekt derselben gegründet seyn. Sie ist aber nicht im Intellekt begründet, ist keine Folge der Ueberlegung, und überhaupt keine Sache der Wahl; sondern dies Lebenwollen ist etwas, das sich von selbst versteht: es ist ein prius des Intellekts selbst. Wir selbst sind der Wille zum Leben: daher müssen wir leben, gut oder schlecht. Nur daraus, daß diese Anhänglichkeit an ein Leben, welches ihrer so wenig werth ist, ganz a priori und nicht a posteriori ist, erklärt sich die allem Lebenden einwohnende, überschwängliche Todesfurcht, welche Rochefoucauld mit seltener Freimüthigkeit und Naivetät, in seiner letzten Reflexion, ausgesprochen hat, und auf der auch die Wirksamkeit aller Trauerspiele und Heldenthaten zuletzt beruht, als welche wegfallen würde, wenn wir das Leben nur nach seinem objektiven Werthe schätzten. Auf diesen unaussprechlichen horror mortis gründet sich auch der Lieblingssatz aller gewöhnlichen Köpfe, daß wer sich das Leben nimmt verrückt seyn müsse, nicht weniger jedoch das mit einer gewissen Bewunderung verknüpfte Erstaunen, welches diese Handlung, selbst in denkenden Köpfen, jedes Mal hervorruft, weil dieselbe der Natur alles Lebenden so sehr entgegenläuft, daß wir Den, welcher sie zu vollbringen vermochte, in gewissem Sinne bewundern müssen, ja sogar eine gewisse Beruhigung darin finden, daß, auf die schlimmsten Fälle, dieser Ausweg wirklich offen steht, als woran wir zweifeln könnten, wenn es nicht die Erfahrung bestätigte. Denn der Selbstmord geht von einem Beschlusse des Intellekts aus: unser Lebenwollen aber ist ein prius des Intellekts. — Auch diese Betrachtung also, welche Kapitel 28 ausführlich zur Sprache kommt, bestätigt das Primat des Willens im Selbstbewußtseyn.

12) Hingegen beweist nichts deutlicher die sekundäre, abhängige, bedingte Natur des Intellekts, als seine periodische

Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört Alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Allein der Kern unsers Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Funktionen als ihr primum mobile nothwendig voraussetzen, darf nie pausiren, wenn nicht das Leben aufhören soll, und ist auch, als ein Metaphysisches, mithin Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig. Daher haben die Philosophen, welche als diesen metaphysischen Kern eine Seele, d. h. ein ursprünglich und wesentlich erkennendes Wesen aufstellten, sich zu der Behauptung genöthigt gesehen, daß diese Seele in ihrem Vorstellen und Erkennen ganz unermüdlich sei, solches mithin auch im tiefsten Schlafe fortsetze; nur daß uns, nach dem Erwachen, keine Erinnerung davon bliebe. Das Falsche dieser Behauptung einzusehen wurde aber leicht, sobald man, in Folge der Lehre Kants, jene Seele bei Seite gesetzt hatte. Denn Schlaf und Erwachen zeigen dem unbefangenen Sinn auf das deutlichste, daß das Erkennen eine sekundäre und durch den Organismus bedingte Funktion ist, so gut wie irgend eine andere. Unermüdlich ist allein das Herz; weil sein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, sondern eben die ursprüngliche Aeußerung des Willens sind. Auch alle andern, bloß durch Gangliennerven, die nur eine sehr mittelbare und entfernte Verbindung mit dem Gehirn haben, gelenkte, physiologische Funktionen werden im Schlafe fortgesetzt, wiewohl die Sekretionen langsamer geschehen: selbst der Herzschlag wird, wegen seiner Abhängigkeit von der Respiration, als welche durch das Cerebralsystem (medulla oblongata) bedingt ist, mit dieser ein wenig langsamer. Der Magen ist vielleicht im Schlaf am thätigsten, welches seinem speciellen, gegenseitige Störungen veranlassenden Consensus mit dem jetzt feiernden Gehirn zuzuschreiben ist. Das Gehirn allein, und mit ihm das Erkennen, pausirt im tiefen Schlafe ganz. Denn es ist bloß das Ministerium des Aeußern, wie das Gangliensystem das Ministerium des Innern ist. Das Gehirn, mit seiner Funktion des Erkennens, ist nichts weiter, als eine vom Willen, zu seinen draußen liegenden Zwecken, aufgestellte Vedette, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaut, aufpaßt, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzusehen sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet. Diese

Vedette ist dabei, wie jeder im aktiven Dienst Begriffene, in einem Zustande der Spannung und Anstrengung, daher sie es gern sieht, wenn sie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen wird; wie jede Wache gern wieder vom Posten abzieht. Dies Abziehen ist das Einschlafen, welches daher so süß und angenehm ist und zu welchem wir so willfährig sind: hingegen ist das Aufgerütteltwerden unwillkommen, weil es die Vedette plötzlich wieder auf den Posten ruft: man fühlt dabei ordentlich die nach der wohlthätigen Systole wieder eintretende beschwerliche Diastole, das Wiederauseinanderfahren des Intellekts vom Willen. Einer sogenannten Seele, die ursprünglich und von Hause aus ein erkennendes Wesen wäre, müßte, im Gegentheil, beim Erwachen zu Muthe seyn, wie dem Fisch, der wieder ins Wasser kommt. Im Schlafe, wo bloß das vegetative Leben fortgesetzt wird, wirkt der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen, ohne Abzug seiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anstrengung des Erkennens, welches die schwerste organische Funktion, für den Organismus aber bloß Mittel, nicht Zweck ist: daher ist im Schlafe die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nöthig ist, Ausbesserung des Organismus gerichtet; weshalb alle Heilung, alle wohlthätigen Krisen, im Schlaf erfolgen; indem die vis naturae medicatrix erst dann freies Spiel hat, wann sie von der Last der Erkenntnißfunktion befreit ist. Der Embryo, welcher gar erst den Leib noch zu bilden hat, schläft daher fortwährend und das Neugeborene den größten Theil seiner Zeit. In diesem Sinne erklärt auch Burdach (Physiologie, Bd. 3, S. 484) ganz richtig den Schlaf für den ursprünglichen Zustand.

In Hinsicht auf das Gehirn selbst erkläre ich mir die Nothwendigkeit des Schlafs näher durch eine Hypothese, welche zuerst aufgestellt zu seyn scheint in Neumanns Buch „Von den Krankheiten des Menschen", 1834, Bd. 4, §. 216. Es ist diese, daß die Nutrition des Gehirns, also die Erneuerung seiner Substanz aus dem Blute, während des Wachens nicht vor sich gehen kann; indem die so höchst eminente, organische Funktion des Erkennens und Denkens von der so niedrigen und materiellen der Nutrition gestört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt sich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zustand,

bloßes Pauſiren der Gehirnthätigkeit, iſt, ſondern zugleich eine poſitiven Charakter zeigt. Dieſer giebt ſich ſchon dadurch kund daß zwiſchen Schlaf und Wachen kein bloßer Unterſchied des Grades, ſondern eine feſte Gränze iſt, welche, ſobald der Schlaf eintritt, ſich durch Traumbilder ankündigt, die unſern dicht vorher gegangenen Gedanken völlig heterogen ſind. Ein fernerer Beleg deſſelben iſt, daß wann wir beängſtigende Träume haben, wir vergeblich bemüht ſind, zu ſchreien, oder Angriffe abzuwehren oder den Schlaf abzuſchütteln; ſo daß es iſt, als ob das Bindeglied zwiſchen dem Gehirn und den motoriſchen Nerven, oder zwiſchen dem großen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre: denn das Gehirn bleibt in ſeiner Iſolation, und der Schlaf hält uns wie mit ehernen Klauen feſt. Endlich iſt der poſitive Charakter des Schlafes daran erſichtlich, daß ein gewiſſer Grad von Kraft zum Schlafen erfordert iſt; weshalb zu große Ermüdung, wie auch natürliche Schwäche, uns verhindern ihn zu erfaſſen, capere somnum. Dies iſt daraus zu erklären, daß der Nutritionsproceß eingeleitet werden muß, wenn Schlaf eintreten ſoll: das Gehirn muß gleichſam anbeißen. Auch das vermehrte Zuſtrömen des Blutes ins Gehirn, während des Schlafes, iſt aus dem Nutritionsproceß erklärlich; wie auch die, weil ſie dieſes befördert, inſtinktmäßig angenommene Lage der über den Kopf zuſammengelegten Arme; desgleichen, warum Kinder, ſo lange das Gehirn noch wächſt, ſehr vielen Schlafes bedürfen, im Greiſenalter hingegen wo eine gewiſſe Atrophie des Gehirns, wie aller Theile, eintritt der Schlaf karg wird; endlich ſogar, warum übermäßiger Schlaf eine gewiſſe Dumpfheit des Bewußtſeyns bewirkt, nämlich die Folge einer einſtweiligen Hypertrophie des Gehirns, welche, bei habituellem Uebermaaß des Schlafes, auch zu einer dauernden werden und Blödſinn erzeugen kann: ανιη και πολυς υπνος (noxae est etiam multus somnus). Od. 15, 394. — Das Bedürfniß des Schlafes ſteht demgemäß in geradem Verhältniß zur Intenſität des Gehirnlebens, alſo zur Klarheit des Bewußtſeyns. Solche Thiere, deren Gehirnleben ſchwach und dumpf iſt, ſchlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fiſche: wobei ich erinnere, daß der Winterſchlaf faſt nur dem Namen nach ein Schlaf iſt, nämlich nicht eine Inaktion des Gehirns allein, ſon-

dern des ganzen Organismus, also eine Art Scheintod. Thiere von bedeutender Intelligenz schlafen tief und lange. Auch Menschen bedürfen um so mehr Schlaf, je entwickelter, der Quantität und Qualität nach, und je thätiger ihr Gehirn ist. Montaigne erzählt von sich, daß er stets ein Langschläfer gewesen, einen großen Theil seines Lebens verschlafen habe und noch im höhern Alter acht bis neun Stunden in Einem Zuge schlafe (Liv. III, ch. 13). Auch von Kartesius wird uns berichtet, daß er viel geschlafen habe (Baillet, Vie de Descartes, 1693, p. 288). Kant hatte sich zum Schlaf sieben Stunden ausgesetzt: aber damit auszukommen wurde ihm so schwer, daß er seinem Bedienten befohlen hatte, ihn wider Willen und ohne auf seine Gegenreden zu hören, zur bestimmten Zeit zum Aufstehen zu zwingen (Jachmann, Immanuel Kant, S. 162). Denn je vollkommener wach Einer ist, d. h. je klärer und aufgeweckter sein Bewußtseyn, desto größer ist für ihn die Nothwendigkeit des Schlafes, also desto tiefer und länger schläft er. Vieles Denken, oder angestrengte Kopfarbeit wird demnach das Bedürfniß des Schlafes vermehren. Daß auch fortgesetzte Muskelanstrengung schläfrig macht, ist daraus zu erklären, daß bei dieser das Gehirn fortdauernd, mittelst der medulla oblongata, des Rückenmarks und der motorischen Nerven, den Muskeln den Reiz ertheilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, dasselbe also dadurch seine Kraft erschöpft: die Ermüdung, welche wir in Armen und Beinen spüren, hat demnach ihren eigentlichen Sitz im Gehirn; eben wie der Schmerz, den eben diese Theile fühlen, eigentlich im Gehirn empfunden wird: denn es verhält sich mit den motorischen, wie mit den sensibeln Nerven. Die Muskeln, welche nicht vom Gehirn aktuirt werden, z. B. die des Herzens, ermüden eben deshalb nicht. Aus dem selben Grunde ist es erklärlich, daß man sowohl während, als nach großer Muskelanstrengung nicht scharf denken kann. Daß man im Sommer viel weniger Energie des Geistes hat, als im Winter, ist zum Theil daraus erklärlich, daß man im Sommer weniger schläft: denn je tiefer man geschlafen hat, desto vollkommener wach, desto „aufgeweckter" ist man nachher. Dies darf uns jedoch nicht verleiten, den Schlaf über die Gebühr zu verlängern, weil er alsdann an Intension, d. h. Tiefe und Festigkeit, verliert, was er

an Extenſion gewinnt; wodurch er zum bloßen Zeitverluſt wird. Dies meint auch Goethe, wenn er (im zweiten Theil des „Fauſt") vom Morgenſchlummer ſagt: „Schlaf iſt Schaale: wirf ſie fort." — Ueberhaupt alſo beſtätigt das Phänomen des Schlafes ganz vorzüglich, daß Bewußtſeyn, Wahrnehmen, Erkennen, Denken, nichts Urſprüngliches in uns iſt, ſondern ein bedingter, ſekundärer Zuſtand. Es iſt ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchſter, den ſie daher, je höher er getrieben worden, deſto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. Es iſt das Produkt, die Efflorescenz des cerebralen Nervenſyſtems, welches ſelbſt, wie ein Paraſit, vom übrigen Organismus genährt wird. Dies hängt auch mit Dem zuſammen, was in unſerm dritten Buche gezeigt wird, daß das Erkennen um ſo reiner und vollkommener iſt, je mehr es ſich vom Willen losgemacht und geſondert hat, wodurch die rein objektive, die äſthetiſche Auffaſſung eintritt; eben wie ein Extrakt um ſo reiner iſt, je mehr er ſich von dem, woraus er abgezogen worden, geſondert und von allem Bodenſatz geläutert hat. — Den Gegenſatz zeigt der Wille, deſſen unmittelbarſte Aeußerung das ganze organiſche Leben und zunächſt das unermüdliche Herz iſt.

Dieſe letzte Betrachtung iſt ſchon dem Thema des folgenden Kapitels verwandt, zu dem ſie daher den Uebergang macht: ihr gehört jedoch noch folgende Bemerkung an. Im magnetiſchen Somnambulismus verdoppelt ſich das Bewußtſeyn: zwei, jede in ſich ſelbſt zuſammenhängende, von einander aber völlig geſchiedene Erkenntnißreihen entſtehen; das wachende Bewußtſeyn weiß nichts vom ſomnambulen. Aber der Wille behält in beiden denſelben Charakter und bleibt durchaus identiſch: er äußert in beiden dieſelben Neigungen und Abneigungen. Denn die Funktion läßt ſich verdoppeln, nicht das Weſen an ſich.

Kapitel 20.*)

Objektivation des Willens im thierischen Organismus.

Ich verstehe unter Objektivation das Sichdarstellen in der realen Körperwelt. Inzwischen ist diese selbst, wie im ersten Buch und dessen Ergänzungen ausführlich dargethan, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, also den Intellekt, mithin außerhalb seiner Erkenntniß, schlechterdings als solche undenkbar: denn sie ist zunächst nur anschauliche Vorstellung und als solche Gehirnphänomen. Nach ihrer Aufhebung würde das Ding an sich übrig bleiben. Daß dieses der Wille sei, ist das Thema des zweiten Buchs, und wird daselbst zuvörderst am menschlichen und thierischen Organismus nachgewiesen.

Die Erkenntniß der Außenwelt kann auch bezeichnet werden als das Bewußtseyn anderer Dinge, im Gegensatz des Selbstbewußtseyns. Nachdem wir nun in diesem letztern den Willen als das eigentliche Objekt oder den Stoff desselben gefunden haben, werden wir jetzt, in derselben Absicht, das Bewußtseyn von andern Dingen, also die objektive Erkenntniß, in Betracht nehmen. Hier ist nun meine Thesis diese: was im Selbstbewußtseyn, also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt im Bewußtseyn anderer Dinge, also objektiv, sich als das Gehirn dar: und was im Selbstbewußtseyn, also subjektiv, der Wille ist, das stellt im Bewußtseyn anderer Dinge, also objektiv, sich als der gesammte Organismus dar.

Zu den für diesen Satz, sowohl in unserm zweiten Buche, als in den beiden ersten Kapiteln der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur", gelieferten Beweisen füge ich die folgenden Ergänzungen und Erläuterungen.

Zur Begründung des ersten Theiles jener Thesis ist das Meiste schon im vorhergehenden Kapitel beigebracht, indem an der Nothwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter, und an den Unterschieden der anatomischen Kon-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 20 des ersten Bandes.

formation nachgewiesen wurde, daß der Intellekt, als sekundäre Natur, durchgängig abhängt von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, dessen Funktion er ist, wie das Greifen Funktion der Hand; daß er mithin physisch ist, wie die Verdauung, nicht metaphysisch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen gesunden, starken Magen, wie Athletenkraft muskulöse, sehnige Arme erfordert; so erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, schön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energischen Pulsschlag belebtes Gehirn. Hingegen ist die Beschaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der größte Irrthum in Galls Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. — Kopfverletzungen mit Verlust von Gehirnsubstanz wirken, in der Regel, sehr nachtheilig auf den Intellekt: sie haben gänzlichen oder theilweisen Blödsinn zur Folge, oder Vergessenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehreren gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder bloß der Eigennamen, imgleichen den Verlust anderer besessener Kenntnisse u. dgl. m. Hingegen lesen wir nie, daß nach einem Unglücksfall solcher Art der Charakter eine Veränderung erlitten hätte, daß der Mensch etwan moralisch schlechter oder besser geworden wäre, oder gewisse Neigungen oder Leidenschaften verloren, oder auch neue angenommen hätte; niemals. Denn der Wille hat seinen Sitz nicht im Gehirn, und überdies ist er, als das Metaphysische, das prius des Gehirns, wie des ganzen Leibes, daher nicht durch Verletzungen des Gehirns veränderlich. — Nach einem von Spallanzani gemachten und von Voltaire wiederholten Versuch*) bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeschnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächst ihr ein neuer Kopf, nebst Fühlhörnern: mit diesem stellt sich Bewußtseyn und Vorstellung wieder ein; während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, bloßen blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier also finden

*) Spallanzani, Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri: in den Memorie di matematica e fisica della Società Italiana, Tom I, p. 581. — Voltaire, Les colimaçons du révérend père l'escarbotier.

vir den Willen als die Substanz, welche beharrt, den Intellekt ingegen bedingt durch sein Organ, als das wechselnde Accidenz. Er läßt sich bezeichnen als der Regulator des Willens.

Vielleicht ist es Tiedemann, welcher zuerst das cerebrale Nervensystem mit einem Parasiten verglichen hat (Tiedemann und Treviranus Journal für Physiologie, Bd. 1, S. 62). Der Vergleich ist treffend, sofern das Gehirn, nebst ihm anhängenden Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichsam eingepflanzt ist und von ihm genährt wird, ohne selbst seinerseits zur Erhaltung der Oekonomie desselben direkt etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn bestehen kann, wie bei den hirnlosen Mißgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeschnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muß dabei die medulla oblongata, als Organ der Respiration, verschont seyn. Sogar eine Henne, der Flourens das ganze große Gehirn weggeschnitten hatte, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbst beim Menschen führt die Zerstörung des Gehirns nicht direkt, sondern erst durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei (Bichat, Sur la vie et la mort, part. II, art. 11, §. 1). Dagegen besorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältnisse zur Außenwelt: dies allein ist sein Amt, und hiedurch trägt es seine Schuld an den es ernährenden Organismus ab; da dessen Existenz durch die äußern Verhältnisse bedingt ist. Demgemäß bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes: weil nämlich seine Thätigkeit von seiner Erhaltung völlig gesondert ist, jene bloß Kräfte und Substanz verzehrt, diese vom übrigen Organismus, als seiner Amme, geleistet wird: indem also seine Thätigkeit zu seinem Bestande nichts beiträgt, wird sie erschöpft, und erst wann sie pausirt, im Schlaf, geht seine Ernährung ungehindert von Statten.

Der zweite Theil unserer obigen Thesis wird einer ausführlicheren Erörterung bedürfen, selbst nach Allem, was ich bereits in den angeführten Schriften darüber gesagt habe. — Schon oben, Kapitel 18, habe ich nachgewiesen, daß das Ding an sich, welches jeder, also auch unserer eigenen Erscheinung zum Grunde liegen muß, im Selbstbewußtseyn die eine seiner Erscheinungsformen, den Raum, abstreift, und allein die andere, die Zeit, beibehält; weshalb es hier sich unmittelbarer als irgendwo kund

giebt, und wir es, nach dieser seiner unverhülltesten Erscheinung, als Willen ansprechen. Nun aber kann, in der bloßen Zeit allein, sich keine beharrende Substanz, dergleichen die Materie ist, darstellen, weil eine solche, wie §. 4 des ersten Bandes dargethan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird, im Selbstbewußtseyn, der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Substanz angeschaut; sondern bloß seine einzelnen Akte, Bewegungen und Zustände, dergleichen die Entschließungen, Wünsche und Affekte sind, werden, successiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar, jedoch nicht anschaulich, erkannt. Die Erkenntniß des Willens im Selbstbewußtseyn ist demnach keine Anschauung desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner successiven Regungen. Hingegen für die nach außen gerichtete, durch die Sinne vermittelte und im Verstande vollzogene Erkenntniß, die neben der Zeit auch den Raum zur Form hat, welche Beide sie, durch die Verstandesfunktion der Kausalität, aufs Innigste verknüpft, wodurch sie eben zur Anschauung wird, stellt sich Dasselbe, was in der innern unmittelbaren Wahrnehmung als Wille gefaßt wurde, anschaulich dar, als organischer Leib, dessen einzelne Bewegungen die Akte, dessen Theile und Formen die bleibenden Bestrebungen, den Grundcharakter des individuell gegebenen Willens veranschaulichen, ja, dessen Schmerz und Wohlbehagen ganz unmittelbare Affektionen dieses Willens selbst sind.

Zunächst werden wir dieser Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen Beider; da in diesen was im Selbstbewußtseyn als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt sich äußerlich als Bewegung des Leibes darstellt, und Jeder seine, durch momentan eintretende Motive eben so momentan eintretenden Willensbeschlüsse alsbald in eben so vielen Aktionen seines Leibes so treu abgebildet erblickt, wie diese selbst in seinem Schatten; woraus dem Unbefangenen auf die einfachste Weise die Einsicht entspringt, daß sein Leib bloß die äußerliche Erscheinung seines Willens ist, d. h. die Art und Weise wie, in seinem anschauenden Intellekt, sein Wille sich darstellt; oder sein Wille selbst, unter der Form der Vorstellung. Nur wenn wir dieser unsprünglichen und einfachen

Belehrung uns gewaltsam entziehen, können wir, auf eine kurze Weile, den Hergang unserer eigenen Leibesaktion als ein Wunder anstaunen, welches dann darauf beruht, daß zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion wirklich keine Kausalverbindung ist: denn sie sind eben unmittelbar identisch, und ihre scheinbare Verschiedenheit entsteht allein daraus, daß hier das Eine und Selbe in zwei verschiedenen Erkenntnißweisen, der innern und der äußern, wahrgenommen wird. — Das wirkliche Wollen ist nämlich vom Thun unzertrennlich, und ein Willensakt im engsten Sinn ist nur der, welchen die That dazu stämpelt. Hingegen bloße Willensbeschlüsse sind, bis zur Ausführung, nur Vorsätze und daher Sache des Intellekts allein: sie haben als solche ihre Stelle bloß im Gehirn und sind nichts weiter, als abgeschlossene Berechnungen der relativen Stärke der verschiedenen, sich entgegenstehenden Motive, haben daher zwar große Wahrscheinlichkeit, aber nie Unfehlbarkeit. Sie können nämlich sich als falsch ausweisen, nicht nur mittelst Aenderung der Umstände, sondern auch dadurch, daß die Abschätzung der respektiven Wirkung der Motive auf den eigentlichen Willen irrig war, welches sich alsdann zeigt, indem die That dem Vorsatz untreu wird: daher eben ist vor der Ausführung kein Entschluß gewiß. Also ist allein im wirklichen Handeln der Wille selbst thätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der Irritabilität: also objektivirt sich in dieser der eigentliche Wille. Das große Gehirn ist der Ort der Motive, woselbst, durch diese, der Wille zur Willkür wird, d. h. eben durch Motive näher bestimmt wird. Diese Motive sind Vorstellungen, welche auf Anlaß äußerer Reize der Sinnesorgane, mittelst der Funktionen des Gehirns entstehen und auch zu Begriffen, dann zu Beschlüssen verarbeitet werden. Wann es zum wirklichen Willensakt kommt, wirken diese Motive, deren Werkstätte das große Gehirn ist, unter Vermittelung des kleinen Gehirns, auf das Rückenmark und die von diesem ausgehenden motorischen Nerven, welche dann auf die Muskeln wirken, jedoch bloß als Reize der Irritabilität derselben; da auch galvanische, chemische und selbst mechanische Reize die selbe Kontraktion, die der motorische Nerv hervorruft, bewirken können. Also was im Gehirn Motiv war, wirkt, wenn es durch die Nervenleitung zum Muskel gelangt, als bloßer Reiz. Die Sensibilität an sich

ist völlig unvermögend einen Muskel zu kontrahiren: dies kann nur dieser selbst, und seine Fähigkeit hiezu heißt Irritabilität, d. h. Reizbarkeit: sie ist ausschließliche Eigenschaft des Muskels; wie Sensibilität ausschließliche Eigenschaft des Nerven ist. Dieser giebt zwar dem Muskel den Anlaß zu seiner Kontraktion; aber keineswegs ist er es, welcher, irgendwie mechanisch, den Muskel zusammenzöge: sondern dies geschieht ganz allein vermöge der Irritabilität, welche des Muskels selbst-eigene Kraft ist. Diese ist, von außen aufgefaßt, eine Qualitas occulta; und nur das Selbstbewußtseyn revelirt sie als den Willen. In der hier kurz dargelegten Kausalkette, von der Einwirkung des außen liegenden Motivs bis zur Kontraktion des Muskels, tritt nicht etwan der Wille als letztes Glied derselben mit ein; sondern er ist das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels: er spielt also hier genau dieselbe Rolle, welche, in einer physikalischen oder chemischen Kausalkette, die dabei dem Vorgange zum Grunde liegenden geheimnißvollen Naturkräfte spielen, welche als solche nicht selbst als Glieder in der Kausalkette begriffen sind, sondern allen Gliedern derselben die Fähigkeit zu wirken verleihen; wie ich dies in §. 26 des ersten Bandes ausführlich dargelegt habe. Daher würden wir eine dergleichen geheimnißvolle Naturkraft eben auch der Kontraktion des Muskels unterlegen; wenn diese uns nicht durch eine ganz anderweitige Erkenntnißquelle, das Selbstbewußtseyn, aufgeschlossen wäre, als Wille. Dieserhalb erscheint, wie oben gesagt, unsere eigene Muskelbewegung, wenn wir vom Willen ausgehen, uns als ein Wunder; weil zwar von dem außen liegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine strenge Kausalkette fortgeht, der Wille selbst aber nicht als Glied in ihr begriffen ist, sondern als das metaphysische Substrat der Möglichkeit einer Aktuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, auch der gegenwärtigen Muskelaktion zum Grunde liegt; daher diese eigentlich nicht seine Wirkung, sondern seine Erscheinung ist. Als solche tritt sie ein in der, vom Willen an sich selbst ganz verschiedenen, Welt der Vorstellung, deren Form das Kausalitätsgesetz ist; wodurch sie, wenn man vom Willen ausgeht, für die aufmerksame Reflexion, das Ansehen eines Wunders erhält, für die tiefere Forschung aber die unmittelbarste Beglaubigung der großen Wahrheit liefert, daß

was in der Erscheinung als Körper und ihr Wirken auftritt, an sich Wille ist. — Wenn nun etwan der motorische Nerv, der zu meiner Hand leitet, durchschnitten ist; so kann mein Wille sie nicht mehr bewegen. Dies liegt aber nicht daran, daß die Hand aufgehört hätte, wie jeder Theil meines Leibes, die Objektität, die bloße Sichtbarkeit, meines Willens zu seyn, oder mit andern Worten, daß die Irritabilität verschwunden wäre; sondern daran, daß die Einwirkung des Motivs, in Folge deren allein ich meine Hand bewegen kann, nicht zu ihr gelangen und als Reiz auf ihre Muskeln wirken kann, da die Leitung vom Gehirn zu ihr unterbrochen ist. Also ist eigentlich mein Wille, in diesem Theil, nur der Einwirkung des Motivs entzogen. In der Irritabilität objektivirt sich der Wille unmittelbar, nicht in der Sensibilität.

Um über diesen wichtigen Punkt allen Mißverständnissen, besonders solchen, die von der rein empirisch betriebenen Physiologie ausgehen, vorzubeugen, will ich den ganzen Hergang etwas gründlicher auseinandersetzen. — Meine Lehre besagt, daß der ganze Leib der Wille selbst ist, sich darstellend in der Anschauung des Gehirns, folglich eingegangen in dessen Erkenntnißformen. Hieraus folgt, daß der Wille im ganzen Leibe überall gleichmäßig gegenwärtig sei; wie dies auch nachweislich der Fall ist; da die organischen Funktionen nicht weniger als die animalischen sein Werk sind. Wie nun aber ist es hiemit zu vereinigen, daß die willkürlichen Aktionen, diese unleugbarsten Aeußerungen des Willens, doch offenbar vom Gehirn ausgehen, sodann erst, durch das Mark, in die Nervenstämme gelangen, welche endlich die Glieder in Bewegung setzen, und deren Lähmung, oder Durchschneidung, daher die Möglichkeit der willkürlichen Bewegung aufhebt? Danach sollte man denken, daß der Wille, eben wie der Intellekt, seinen Sitz allein im Gehirn habe und, eben wie dieser, eine bloße Funktion des Gehirns sei.

Diesem ist jedoch nicht so; sondern der ganze Leib ist und bleibt die Darstellung des Willens in der Anschauung, also der, vermöge der Gehirnfunktionen, objektiv angeschaute Wille selbst. Jener Hergang, bei den Willensakten, beruht aber darauf, daß der Wille, welcher nach meiner Lehre, in jeder Erscheinung der Natur, auch der vegetabilischen und unorganischen, sich äußert, im menschlichen und thierischen Leibe als ein bewußter Wille

auftritt. Ein Bewußtſeyn aber iſt weſentlich ein einheitliches und erfordert daher ſtets einen centralen Einheitspunkt. Die Nothwendigkeit des Bewußtſeyns wird, wie ich oft auseinandergeſetzt habe, dadurch herbeigeführt, daß, in Folge der geſteigerten Komplikation und dadurch der mannigfaltigeren Bedürfniſſe eines Organismus, die Akte ſeines Willens durch Motive gelenkt werden müſſen, nicht mehr, wie auf den tieferen Stufen, durch bloße Reize. Zu dieſem Behuf mußte er hier mit einem erkennenden Bewußtſeyn, alſo mit einem Intellekt, als dem Medio und Ort der Motive, verſehen auftreten. Dieſer Intellekt, wenn ſelbſt objektiv angeſchaut, ſtellt ſich dar als das Gehirn, nebſt Dependenzien, alſo Rückenmark und Nerven. Er nun iſt es, in welchem, auf Anlaß äußerer Eindrücke, die Vorſtellungen entſtehen, welche zu Motiven für den Willen werden. Im vernünftigen Intellekt aber erfahren ſie hiezu überdies noch eine weitere Verarbeitung durch Reflexion und Ueberlegung. Ein ſolcher Intellekt nun alſo muß zuvörderſt alle Eindrücke, nebſt deren Verarbeitung durch ſeine Funktionen, ſei es zu bloßer Anſchauung, oder zu Begriffen, in einen Punkt vereinigen, der gleichſam der Brennpunkt aller ſeiner Strahlen wird, damit jene Einheit des Bewußtſeyns entſtehe, welche das theoretiſche Ich iſt, der Träger des ganzen Bewußtſeyns, in welchem ſelbſt es mit dem wollenden Ich, deſſen bloße Erkenntnißfunktion es iſt, als identiſch ſich darſtellt. Jener Einheitspunkt des Bewußtſeyns, oder das theoretiſche Ich, iſt eben Kants ſynthetiſche Einheit der Apperception, auf welche alle Vorſtellungen ſich wie auf eine Perlenſchnur reihen und vermöge deren das „Ich denke", als Faden der Perlenſchnur, „alle unſere Vorſtellungen muß begleiten können"*). — Dieſer Sammelplatz der Motive alſo, woſelbſt ihr Eintritt in den einheitlichen Fokus des Bewußtſeyns Statt hat, iſt das Gehirn. Hier werden ſie im vernunftloſen Bewußtſeyn bloß angeſchauet, im vernünftigen durch Begriffe verdeutlicht, alſo noch allererſt in abstracto gedacht und verglichen; worauf der Wille ſich, ſeinem individuellen und unwandelbaren Charakter gemäß, entſcheidet, und ſo der Entſchluß hervorgeht, welcher nunmehr, mittelſt des Cerebellums, des Marks und der Nervenſtämme,

*) Vergl. Kap. 22.

die äußeren Glieder in Bewegung setzt. Denn, wenn gleich auch in diesen der Wille ganz unmittelbar gegenwärtig ist, indem sie seine bloße Erscheinung sind; so bedurfte er, wo er nach Motiven, oder gar nach Ueberlegung, sich zu bewegen hat, eines solchen Apparats, zur Auffassung und Verarbeitung der Vorstellungen zu solchen Motiven, in deren Gemäßheit seine Akte hier als Entschlüsse auftreten; — eben wie die Ernährung des Blutes, durch den Chylus, eines Magens und der Gedärme bedarf, in welchen dieser bereitet wird und dann als solcher ihm zufließt durch den ductus thoracicus, welcher hier die Rolle spielt, die dort das Rückenmark hat. — Am einfachsten und allgemeinsten läßt die Sache sich so fassen: der Wille ist in allen Muskelfasern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieses Streben sich realisiren, also sich als Bewegung äußern; so muß diese Bewegung, eben als solche, irgend eine Richtung haben: diese Richtung aber muß durch irgend etwas bestimmt werden: d. h. sie bedarf eines Lenkers: dieser nun ist das Nervensystem. Denn der bloßen Irritabilität, wie sie in der Muskelfaser liegt und an sich purer Wille ist, sind alle Richtungen gleichgültig: also bestimmt sie sich nach keiner, sondern verhält sich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmäßig gezogen wird; er ruht. Indem die Nerventhätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die strebende Kraft, d. i. die Irritabilität, eine bestimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. — Diejenigen äußeren Willensakte jedoch, welche keiner Motive, also auch nicht der Verarbeitung bloßer Reize zu Vorstellungen im Gehirn, daraus eben Motive werden, bedürfen, sondern unmittelbar auf Reize, meistens innere, erfolgen, sind die Reflexbewegungen, ausgehend vom bloßen Rückenmark, wie z. B. die Spasmen und Krämpfe, in denen der Wille ohne Theilnahme des Gehirns wirkt. — Auf analoge Weise betreibt der Wille das organische Leben, ebenfalls auf Nervenreiz, welcher nicht vom Gehirn ausgeht. Nämlich der Wille erscheint in jedem Muskel als Irritabilität und ist folglich für sich im Stande, diesen zu kontrahiren; jedoch nur überhaupt: damit eine bestimmte Kontraktion, in einem gegebenen Augenblick, erfolge, bedarf es, wie überall, einer Ursache, die hier ein Reiz seyn muß.

Dieſen giebt überall der Nerv, welcher in den Muskel geht. Hängt dieſer Nerv mit dem Gehirn zuſammen; ſo iſt die Kontraktion ein bewußter Willensakt, d. h. geſchieht auf Motive, welche, in Folge äußerer Einwirkung im Gehirn, als Vorſtellungen, entſtanden iſt. Hängt der Nerv nicht mit dem Gehirn zuſammen, ſondern mit dem sympathicus maximus; ſo iſt die Kontraktion unwillkürlich und unbewußt, nämlich ein dem organiſchen Leben dienender Akt, und der Nervenreiz dazu wird veranlaßt durch innere Einwirkung, z. B. durch den Druck der eingenommenen Nahrung auf den Magen, oder des Chymus auf die Gedärme, oder des einſtrömenden Blutes auf die Wände des Herzens: er iſt demnach Magenverdauung, oder motus peristalticus, oder Herzſchlag u. ſ. w.

Gehen wir nun aber, in dieſem Hergang, noch einen Schritt weiter zurück; ſo finden wir, daß die Muskeln das Produkt und Verdichtungswerk des Blutes, ja gewiſſermaaßen nur feſtgewordenes, gleichſam geronnenes oder kryſtalliſirtes Blut ſind; indem ſie den Faſerſtoff (Fibrine, Cruor) und den Färbeſtoff deſſelben faſt unverändert in ſich aufgenommen haben (Burdach, Phyſiologie, Bd. 5, S. 686). Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verſchieden angenommen werden von der, die nachher, als Irritabilität, auf Nervenreiz, welchen das Gehirn liefert, denſelben bewegt; wo ſie alsdann dem Selbſtbewußtſeyn ſich als Dasjenige kund giebt, was wir Willen nennen. Zudem beweiſt den nahen Zuſammenhang zwiſchen dem Blut und der Irritabilität auch dieſes, daß wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität ſogleich ungemein ſchwach iſt; wie bei den Batrachiern. Auch iſt die Bewegung des Blutes, eben wie die des Muskels, eine ſelbſtſtändige und urſprüngliche, ſie bedarf nicht ein Mal, wie die Irritabilität, des Nerveneinfluſſes, und iſt ſelbſt vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichſten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt, da bei dieſem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle ſonſtigen mechaniſchen Erklärungen, wie etwan durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (Siehe Burdachs Phyſiologie, Bd. 4, §. 763, und Röſch „Ueber die

Bedeutung des Bluts", S. 11 fg.) Merkwürdig ist es zu sehen, wie die Franzosen, welche nichts, als mechanische Kräfte kennen, mit unzureichenden Gründen auf beiden Seiten, gegen einander streiten, und Bichat den Rücklauf des Blutes durch die Venen dem Druck der Wände der Kapillargefäße, Magendie dagegen dem noch immer fortwirkenden Impuls des Herzens zuschreibt (Précis de physiologie par Magendie, Vol. 2, p. 389). Daß die Bewegung des Blutes auch vom Nervensystem, wenigstens vom cerebralen, unabhängig ist, bezeugen die Fötus, welche (nach Müllers Physiologie) ohne Gehirn und Rückenmark, doch Blutumlauf haben. Und auch Flourens sagt: Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement (Annales des sciences naturelles p. Audouin et Brongniard, 1828, Vol. 13). — Auch Cuvier sagt: La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épiniaire (Mém. de l'acad. d. sc., 1823, Vol. 6; Hist. d. l'acad. p. Cuvier, p. cxxx). Cor primum vivens et ultimum moriens, sagt Haller. Der Herzschlag hört im Tode zuletzt auf. — Die Gefäße selbst hat das Blut gemacht; da es im Ei früher als sie erscheint: sie sind nur seine freiwillig eingeschlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig kondensirten und umschlossenen Wege; wie dies schon Kaspar Wolff gelehrt hat: „Theorie der Generation", §. 30—35. Auch die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens ist, wenn gleich durch das Bedürfniß Blut in die Lunge zu senden veranlaßt, doch eine ursprüngliche, sofern sie vom Nervensystem und der Sensibilität unabhängig ist: wie Burdach dies ausführlich darthut. „Im Herzen", sagt er, „erscheint, mit dem Maximum von Irritabilität, ein Minimum von Sensibilität" (l. c., §. 769). Das Herz gehört sowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-System an; woran abermals ersichtlich ist, daß Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes sind. Da nun das metaphysische Substrat der Kraft, die den Muskel bewegt,

also der Irritabilität, der Wille ist; so muß dasselbe e
von der seyn, welche der Bewegung und den Bildunge
Blutes zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel
gebracht worden. Der Lauf der Arterien bestimmt zud
Gestalt und Größe aller Glieder: folglich ist die ganze
des Leibes durch den Lauf des Blutes bestimmt. Ueb
also hat das Blut, wie es alle Theile des Leibes ernährt
schon, als Urflüssigkeit des Organismus, dieselben urspri
aus sich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der
welche eingeständlich die Hauptfunktion des Blutes ausma
nur die Fortsetzung jener ursprünglichen Erzeugung der
Diese Wahrheit findet man gründlich und vortrefflich ausein
gesetzt in der oben erwähnten Schrift von Rösch: „Ueb
Bedeutung des Blutes", 1839. Er zeigt, daß das Bl
ursprünglich Belebte und die Quelle sowohl des Daseyn
der Erhaltung aller Theile ist; daß aus ihm sich alle
ausgeschieden haben, und zugleich mit ihnen zur Lenkung
Funktionen das Nervensystem, welches theils als plasti
dem Leben der einzelnen Theile im Innern, theils als cer
les der Relation zur Außenwelt ordnend und leitend v
„Das Blut", sagt er S. 25, „war Fleisch und Nerv
und in demselben Augenblick, da der Muskel sich vom ihn
blieb der Nerv, eben so getrennt, dem Fleische gegenüber
Hiebei versteht es sich von selbst, daß das Blut, ehe jene
Theile von ihm ausgeschieden sind, auch eine etwas ande
schaffenheit hat als nachdem: es ist alsdann, wie Rösch
zeichnet, die chaotische, belebte, schleimige Urflüssigkeit, gl
eine organische Emulsion, in welcher alle nachherigen Thei
plicite enthalten sind: auch die rothe Farbe hat es nicht
Anfangs. Dies beseitigt den Einwurf, den man daraus
könnte, daß Gehirn und Rückenmark sich zu bilden anfang
die Cirkulation des Blutes sichtbar ist und das Herz e
In diesem Sinne sagt auch Schultz (System der Cirku
S. 297): „Wir glauben nicht, daß die Ansicht Baumgärt
nach welcher sich das Nervensystem früher, als das Blut
sich wird durchführen lassen; da Baumgärtner die Entst
des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet,
schon viel früher, im Embryo und in der Thierreihe

Form von reinem Plasma erscheint." — Nimmt doch das
ut der wirbellosen Thiere nie die rothe Farbe an; weshalb
r dennoch nicht, wie Aristoteles, es ihnen absprechen. — Es
dient wohl, angemerkt zu werden, daß, nach dem Berichte
stinus Kerner's (Geschichte zweier Somnambulen, S. 78) eine
höchsten Grade hellsehende Somnambule sagt: „Ich bin so
f in mir, als je ein Mensch in sich geführt werden kann: die
ast meines irdischen Lebens scheint mir im Blute ihren Ursprung
haben, wodurch sie sich, durch das Auslaufen in die Adern,
mittelst der Nerven, dem ganzen Körper, das Edelste desselben
r, über sich, dem Gehirn mittheilt."

Aus diesem Allen geht hervor, daß der Wille sich am un-
ttelbarsten im Blute objektivirt, als welches den Organismus
prünglich schafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet
d nachher ihn fortwährend erhält, sowohl durch regelmäßige
neuerung aller, als durch außerordentliche Herstellung etwan
letzter Theile. Das erste Produkt des Blutes sind seine eige-
n Gefäße und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der
ille sich dem Selbstbewußtseyn kund giebt, hiermit aber auch
s Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb
s wahre Centrum und primum mobile des ganzen Lebens ist.
im individuellen Leben und Bestehen in der Außenwelt bedarf
n aber der Wille zweier Hülfssysteme: nämlich eines zur
dnung und Ordnung seiner innern und äußern Thätigkeit, und
es andern zur steten Erneuerung der Masse des Bluts; also
es Lenkers und eines Erhalters. Daher schafft er sich das
rven- und das Eingeweide-System: also, zu den functiones
ales, welche die ursprünglichsten und wesentlichsten sind, ge-
en sich subsidiarisch die functiones animales und die functio-
s naturales. Im Nervensystem objektivirt der Wille sich
nnach nur mittelbar und sekundär; sofern nämlich dieses als
n bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst
lcher die theils inneren, theils äußeren Veranlassungen, auf
liche der Wille sich, seinen Zwecken gemäß, zu äußern hat, zu
ner Kunde gelangen: die inneren empfängt das plastische
rvensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum ab-
minale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an
rt und Stelle, ohne Bewußtseyn des Gehirns; die äußeren

empfängt das Gehirn, als Motive, und der Wille reagirt durch bewußte, nach außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und außen streckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen, an ihren Wurzeln, in sensibele und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von außen, welche nun sich im Heerde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird, woraus Vorstellungen, zunächst als Motive, entstehen. Die motorischen Nerven aber hinterbringen, wie Kouriere, das Resultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen dasselbe als Reiz wirkt und dessen Irritabilität die unmittelbare Erscheinung des Willens ist. Vermuthlich zerfallen die plastischen Nerven ebenfalls in sensibele und motorische, wiewohl auf einer untergeordneten Skala. — Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien spielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Funktionen des vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer Leitung und deshalb einer Kontrole desselben bedurfte; wie wenn man, bei einer Verrichtung, nicht mit seiner bloßen Besinnung ausreicht, sondern was man thut allemal notiren muß. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nervenknoten aus; eben weil alles im eigenen Bereich desselben vorgeht. Hingegen für das Aeußere bedurfte es einer sehr komplicirten Veranstaltung derselben Art: diese ist das Gehirn mit seinen Fühlfäden, welche es in die Außenwelt streckt, den Sinnesnerven. Aber selbst in den mit diesem großen Nervencentro kommunizirenden Organen braucht, in sehr einfachen Fällen, die Angelegenheit nicht vor die oberste Behörde gebracht zu werden; sondern eine untergeordnete reicht aus, das Nöthige zu verfügen: eine solche ist das Rückenmark, in den von Marshall Hall entdeckten Reflexbewegungen, wie das Niesen, Gähnen, Erbrechen, die zweite Hälfte des Schlingens u. a. m. Der Wille selbst ist im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieser seine bloße Sichtbarkeit ist: das Nervensystem ist überall bloß da, um eine Direktion seines Thuns möglich zu machen, durch eine Kontrol

esselben, gleichsam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er he was er thue; wie wir beim Rasiren uns eines Spiegels dienen. Dadurch entstehen kleine Sensoria im Innern, für ecielle und deshalb einfache Verrichtungen, die Ganglien: das auptsensorium aber, das Gehirn, ist der große und künstliche pparat für die komplicirten und vielseitigen, auf die unaufhör- ch und unregelmäßig wechselnde Außenwelt bezüglichen Verrich- ngen. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zu- mmenlaufen, da ist gewissermaaßen ein eigenes Thier vor- nden und abgeschlossen, welches mittelst des Ganglions, eine rt von schwacher Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beschränkt t auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kom- en. Was nun aber diese Theile auf solche quasi Erkenntniß ktuirt, ist offenbar Wille, ja, wir vermögen gar nicht es an- ers auch nur zu denken. Hierauf beruht die vita propria jedes heils, wie auch, bei Insekten, als welche, statt des Rückenmarks, nen doppelten Nervenstrang mit Ganglien in regelmäßigen Ent- rnungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom opf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben; endlich auch ie, in letzter Instanz, nicht vom Gehirn aus motivirten Hand- ungen, d. i. Instinkt und Kunsttrieb. Marshall Hall, dessen ntdeckung der Reflexbewegungen ich oben erwähnte, hat in der- lben uns eigentlich die Theorie der unwillkürlichen Be- egungen geliefert. Diese sind theils normale oder physiolo- ische: dahin gehören die Verschließung der Ein- und Ausgänge es Leibes, also der sphincteres vesicae et ani (ausgehend von ückenmarksnerven), der Augenlider im Schlaf (vom fünften Nervenpaare aus), des Larynx (vom N. vagus aus), wenn Speisen an ihm vorübergehen, oder Kohlensäure eindringen will, sodann das Schlucken, vom Pharynx an, das Gähnen, Niesen, die Respiration, im Schlafe ganz, im Wachen zum Theil, end lich die Erektion, Ejakulation, wie auch die Konception u. a. m.: theils sind sie abnormale und pathologische: dahin gehören das Stottern, der Schluchzen, das Erbrechen, wie auch die Krämpfe und Konvulsionen aller Art, zumal in der Epilepsie, im Tetanus, in der Hydrophobie und sonst, endlich die durch galvanischen oder andern Reiz hervorgerufenen, ohne Gefühl und Bewußtseyn geschehenden Zuckungen paralysirter, d. h. außer Verbindung mit

also der Irritabilität, der Wille ist; so muß dasselbe es auch von der seyn, welche der Bewegung und den Bildungen des Blutes zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel hervorgebracht worden. Der Lauf der Arterien bestimmt zudem die Gestalt und Größe aller Glieder: folglich ist die ganze Gestalt des Leibes durch den Lauf des Blutes bestimmt. Ueberhaupt also hat das Blut, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch schon, als Urflüssigkeit des Organismus, dieselben ursprünglich aus sich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeständlich die Hauptfunktion des Blutes ausmacht, ist nur die Fortsetzung jener ursprünglichen Erzeugung derselben. Diese Wahrheit findet man gründlich und vortrefflich auseinandergesetzt in der oben erwähnten Schrift von Rösch: „Ueber die Bedeutung des Blutes", 1839. Er zeigt, daß das Blut das ursprünglich Belebte und die Quelle sowohl des Daseyns, als der Erhaltung aller Theile ist; daß aus ihm sich alle Organe ausgeschieden haben, und zugleich mit ihnen zur Lenkung ihrer Funktionen das Nervensystem, welches theils als plastisches, dem Leben der einzelnen Theile im Innern, theils als cerebrales der Relation zur Außenwelt ordnend und leitend vorsteht. „Das Blut", sagt er S. 25, „war Fleisch und Nerv zugleich und in demselben Augenblick, da der Muskel sich vom ihm löste, blieb der Nerv, eben so getrennt, dem Fleische gegenüberstehen." Hiebei versteht es sich von selbst, daß das Blut, ehe jene festen Theile von ihm ausgeschieden sind, auch eine etwas andere Beschaffenheit hat als nachdem: es ist alsdann, wie Rösch es bezeichnet, die chaotische, belebte, schleimige Urflüssigkeit, gleichsam eine organische Emulsion, in welcher alle nachherigen Theile implicite enthalten sind: auch die rothe Farbe hat es nicht gleich Anfangs. Dies beseitigt den Einwurf, den man daraus nehmen könnte, daß Gehirn und Rückenmark sich zu bilden anfangen, ehe die Cirkulation des Blutes sichtbar ist und das Herz entsteht. In diesem Sinne sagt auch Schultz (System der Cirkulation, S. 297): „Wir glauben nicht, daß die Ansicht Baumgärtners, nach welcher sich das Nervensystem früher, als das Blut bildet, sich wird durchführen lassen; da Baumgärtner die Entstehung des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet, während schon viel früher, im Embryo und in der Thierreihe Blut

in Form von reinem Plasma erscheint." — Nimmt doch das Blut der wirbellosen Thiere nie die rothe Farbe an; weshalb wir dennoch nicht, wie Aristoteles, es ihnen absprechen. — Es verdient wohl, angemerkt zu werden, daß, nach dem Berichte Justinus Kerner's (Geschichte zweier Somnambulen, S. 78) eine im höchsten Grade hellsehende Somnambule sagt: „Ich bin so tief in mir, als je ein Mensch in sich geführt werden kann: die Kraft meines irdischen Lebens scheint mir im Blute ihren Ursprung zu haben, wodurch sie sich, durch das Auslaufen in die Adern, vermittelst der Nerven, dem ganzen Körper, das Edelste desselben aber, über sich, dem Gehirn mittheilt."

Aus diesem Allen geht hervor, daß der Wille sich am unmittelbarsten im Blute objektivirt, als welches den Organismus ursprünglich schafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, sowohl durch regelmäßige Erneuerung aller, als durch außerordentliche Herstellung etwan verletzter Theile. Das erste Produkt des Blutes sind seine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der Wille sich dem Selbstbewußtseyn kund giebt, hiermit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile des ganzen Lebens ist. Zum individuellen Leben und Bestehen in der Außenwelt bedarf nun aber der Wille zweier Hülfssysteme: nämlich eines zur Lenkung und Ordnung seiner innern und äußern Thätigkeit, und eines andern zur steten Erneuerung der Masse des Bluts; also eines Lenkers und eines Erhalters. Daher schafft er sich das Nerven- und das Eingeweide-System: also, zu den functiones vitales, welche die ursprünglichsten und wesentlichsten sind, gesellen sich subsidiarisch die functiones animales und die functiones naturales. Im Nervensystem objektivirt der Wille sich demnach nur mittelbar und sekundär; sofern nämlich dieses als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die theils inneren, theils äußeren Veranlassungen, auf welche der Wille sich, seinen Zwecken gemäß, zu äußern hat, zu seiner Kunde gelangen: die inneren empfängt das plastische Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewußtseyn des Gehirns; die äußeren

empfängt das Gehirn, als Motive, und der Wille reagirt durch bewußte, nach außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und außen streckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen, an ihren Wurzeln, in sensibele und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von außen, welche nun sich im Heerde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird, woraus Vorstellungen, zunächst als Motive, entstehen. Die motorischen Nerven aber hinterbringen, wie Kouriere, das Resultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen dasselbe als Reiz wirkt und dessen Irritabilität die unmittelbare Erscheinung des Willens ist. Vermuthlich zerfallen die plastischen Nerven ebenfalls in sensibele und motorische, wiewohl auf einer untergeordneten Skala. — Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien spielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Funktionen des vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer Leitung und deshalb einer Kontrole desselben bedurfte; wie wenn man, bei einer Verrichtung, nicht mit seiner bloßen Besinnung ausreicht, sondern was man thut allemal notiren muß. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nervenknoten aus; eben weil alles im eigenen Bereich desselben vorgeht. Hingegen für das Aeußere bedurfte es einer sehr komplicirten Veranstaltung derselben Art: diese ist das Gehirn mit seinen Fühlfäden, welche es in die Außenwelt streckt, den Sinnesnerven. Aber selbst in den mit diesem großen Nervencentro kommunizirenden Organen braucht, in sehr einfachen Fällen, die Angelegenheit nicht vor die oberste Behörde gebracht zu werden; sondern eine untergeordnete reicht aus, das Nöthige zu verfügen: eine solche ist das Rückenmark, in den von Marshall Hall entdeckten Reflexbewegungen, wie das Niesen, Gähnen, Erbrechen, die zweite Hälfte des Schlingens u. a. m. Der Wille selbst ist im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieser seine bloße Sichtbarkeit ist: das Nervensystem ist überall bloß da, um eine Direktion seines Thuns möglich zu machen, durch eine Kontrol

Schlag und Funken hervorruft, der Intellekt. Aber omne simile claudicat.

In der Pathologie hat sich in neuester Zeit endlich die physiatrische Ansicht geltend gemacht, welcher zufolge die Krankheiten selbst ein Heilproceß der Natur sind, den sie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingerissene Unordnung durch Ueberwindung der Ursachen derselben zu beseitigen, wobei sie, im entscheidenden Kampf, der Krisis, entweder den Sieg davonträgt und ihren Zweck erreicht, oder aber unterliegt. Ihre ganze Rationalität gewinnt diese Ansicht erst von unserm Standpunkt aus, welche in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den Willen erkennen läßt, der im gesunden Zustand allen organischen Funktionen zum Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, sein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen, sich mit diktatorischer Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maaßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebellischen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen, wie Brandis, in den Stellen seines Buches „Ueber die Anwendung der Kälte", die ich im ersten Abschnitt meiner Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" angeführt habe, sich wiederholt ausdrückt, der Wille selbst krank sei, ist ein grobes Mißverständniß. Wenn ich dieses erwäge und zugleich bemerke, daß Brandis in seinem frühern Buch „Ueber die Lebenskraft", von 1795, keine Ahndung davon verräth, daß diese Kraft an sich der Wille sei, vielmehr daselbst S. 13 sagt: „Unmöglich kann die Lebenskraft das Wesen seyn, welches wir nur durch unser Bewußtseyn kennen, da die meisten Bewegungen ohne unser Bewußtseyn vorgehen. Die Behauptung, daß dieses Wesen, dessen einziger uns bekannter Charakter Bewußtseyn ist, auch ohne Bewußtseyn auf den Körper wirke, ist wenigstens ganz willkürlich und unbewiesen": und S. 14: „Gegen die Meinung, daß alle lebendige Bewegung Wirkung der Seele sei, sind, wie ich glaube, Haller's Einwürfe unwiderleglich"; — wenn ich ferner bedenke, daß er sein Buch „Ueber die Anwendung der Kälte", worin der Wille mit einem Male so entschieden als Lebenskraft auftritt, im siebzigsten Jahre geschrieben hat, einem Alter, in welchem wohl noch Niemand originelle Grundgedanken zuerst gefaßt hat; — wenn ich

dem Gehirn gesetzter Glieder, eben so die Zuckungen enthaupteter Thiere, endlich alle Bewegungen und Aktionen hirnlos geborener Kinder. Alle Krämpfe sind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns: hingegen sind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. Diese sämmtlichen Bewegungen also sind unwillkürlich, weil sie nicht vom Gehirn ausgehen und daher nicht auf Motive geschehen, sondern auf bloße Reize. Die sie veranlassenden Reize gelangen bloß zum Rückenmark, oder zur medulla oblongata, und von da aus geschieht unmittelbar die Reaktion, welche die Bewegung bewirkt. Das selbe Verhältniß, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen, und was der sentient and voluntary nerv für jenes, ist für dieses der incident and motor nerv. Daß dennoch, in den Einen wie in den Andern, das eigentlich Bewegende der Wille ist, fällt um so deutlicher in die Augen, als die unwillkürlich bewegten Muskeln großentheils die selben sind, welche, unter andern Umständen, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Aktionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbstbewußtseyn als Wille intim bekannt ist. Marshall Halls vortreffliches Buch On the diseases of the nervous system ist überaus geeignet, den Unterschied zwischen Willkür und Wille deutlich zu machen und die Wahrheit meiner Grundlehre zu bestätigen.

Erinnern wir uns jetzt, zur Veranschaulichung alles hier Gesagten, an diejenige Entstehung eines Organismus, welche unserer Beobachtung am zugänglichsten ist. Wer macht das Hühnchen im Ei? etwan eine von außen kommende und durch die Schaale dringende Macht und Kunst? O nein! das Hühnchen macht sich selbst, und eben die Kraft, welche dieses über allen Ausdruck komplicirte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, sobald es fertig ist, die Schaale, und vollzieht nunmehr, unter der Benennung Wille, die äußeren Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte sie nicht leisten: vorher mit Ausarbeitung des Organismus beschäftigt, hatte sie keine Besorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet ist, tritt diese ein, unter Leitung des Gehirns und seiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu diesem Zweck vorhin

bereiteten Werkzeuges, dessen Dienst erst anfängt, wann es im Selbstbewußtseyn als Intellekt aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, sein ἡγεμονικον, und zugleich der Träger der objektiven Außenwelt ist, so beschränkt auch der Horizont dieser im Bewußtseyn eines Huhnes seyn mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieses Organs, in der Außenwelt zu leisten vermag, ist, als durch ein Sekundäres vermittelt, unendlich geringfügiger, als was es in seiner Ursprünglichkeit leistete, da es sich selbst machte.

Wir haben oben das cerebrale Nervensystem als ein Hülfsorgan des Willens kennen gelernt, in welchem dieser sich daher sekundär objektivirt. Wie also das Cerebralsystem, obgleich nicht direkt eingreifend in den Kreis der Lebensfunktionen des Organismus, sondern nur dessen Relationen nach außen lenkend, dennoch den Organismus zur Basis hat und zum Lohn seiner Dienste von ihm genährt wird, wie also das cerebrale oder animale Leben als Produkt des organischen Lebens anzusehen ist; so gehört das Gehirn und dessen Funktion, das Erkennen, also der Intellekt, mittelbar und sekundär zur Erscheinung des Willens: auch in ihm objektivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen in uns ist; so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung: das Erkennen aber, der Intellekt, welcher im Selbstbewußtseyn sich durchaus als das Sekundäre darstellt, ist nicht nur als sein Accidenz, sondern auch als sein Werk anzusehen und also durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellekt physiologisch sich ergiebt als die Funktion eines Organs des Leibes; so ist er metaphysisch anzusehen als ein Werk des Willens, dessen Objektivation, oder Sichtbarkeit, der ganze Leib ist. Also der Wille zu erkennen, objektiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objektiv angeschaut, der Fuß ist; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. s. f. Diese ganze Objektivation ist freilich zuletzt nur für das Gehirn da, als seine Anschauung: in dieser stellt sich der Wille als organischer Leib dar. Aber sofern

das Gehirn erkennt, wird es ſelbſt nicht erkannt; ſondern iſt das Erkennende, das Subjekt aller Erkenntniß. Sofern es aber in der objektiven Anſchauung, d. h. im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo ſekundär, erkannt wird, gehört es, als Organ des Leibes, zur Objektivation des Willens. Denn der ganze Proceß iſt die Selbſterkenntniß des Willens, geht von dieſem aus und läuft auf ihn zurück, und macht Das aus, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich benannt hat. Was daher erkannt, was Vorſtellung wird, iſt der Wille: und dieſe Vorſtellung iſt, was wir den Leib nennen, der als ein räumlich Ausgedehntes und ſich in der Zeit Bewegendes nur mittelſt der Funktionen des Gehirns, alſo nur in dieſem, exiſtirt. Was hingegen erkennt, was jene Vorſtellung hat, iſt das Gehirn, welches jedoch ſich ſelbſt nicht erkennt, ſondern nur als Intellekt, d. h. als Erkennendes, alſo nur ſubjektiv ſich ſeiner bewußt wird. Was von Innen geſehen das Erkenntnißvermögen iſt, das iſt, von Außen geſehen, das Gehirn. Dieſes Gehirn iſt ein Theil eben jenes Leibes, weil es ſelbſt zur Objektivation des Willens gehört, nämlich das Erkennenwollen deſſelben, ſeine Richtung auf die Außenwelt, in ihm objektivirt iſt. Demnach iſt allerdings das Gehirn, mithin der Intellekt, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieſer wiederum durch das Gehirn, jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anſchauung, nicht aber an ſich ſelbſt, d. h. als Wille. Das Ganze alſo iſt zuletzt der Wille, der ſich ſelber Vorſtellung wird, und iſt jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn ſelbſt iſt, ſofern es vorgeſtellt wird, — alſo im Bewußtſeyn anderer Dinge, mithin ſekundär, — ſelbſt nur Vorſtellung. An ſich aber und ſofern es vorſtellt, iſt es der Wille, weil dieſer das reale Subſtrat der ganzen Erſcheinung iſt: ſein Erkennenwollen objektivirt ſich als Gehirn und deſſen Funktionen. — Als ein zwar unvollkommenes, aber doch einigermaaßen das Weſen der menſchlichen Erſcheinung, wie wir es hier betrachten, veranſchaulichendes Gleichniß kann man allenfalls die Volta'ſche Säule anſehen: die Metalle, nebſt Flüſſigkeit, wären der Leib; die chemiſche Aktion, als Baſis des ganzen Wirkens, wäre der Wille, und die daraus hervorgehende elektriſche Spannung, welche

einander fortschreiten, obgleich Jeder etwas Anderes vernehmen läßt. Daher lese, wer mich verstehen will, ihn; und wer ihn gründlicher verstehen will, als er sich selbst verstand, lese mich. Da zeigt uns Bichat, im Artikel 4, daß das organische Leben früher anfängt und später erlischt als das animale, obgleich, da dieses auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt so lange Dauer hat; dann, im Artikel 8 und 9, daß das organische Leben Alles sogleich und von selbst vollkommen leistet, das animale hingegen einer langen Uebung und Erziehung bedarf. Aber am interessantesten ist er im sechsten Artikel, wo er darthut, daß das animale Leben gänzlich auf die intellektuellen Operationen beschränkt ist, daher kalt und antheilslos vor sich geht, während die Affekte und Leidenschaften ihren Sitz im organischen Leben haben, wenn gleich die Anlässe dazu im animalen, d. h. cerebralen Leben liegen: hier hat er zehn köstliche Seiten, die ich ganz abschreiben möchte. S. 50 sagt er: Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique. Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und Herzschlag wirkt, dann wie die Freude, und endlich wie die Furcht; hierauf, wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drüsen und Pankreas von eben jenen und den verwandten Gemüthsbewegungen affizirt werden, und wie der Gram die Nutrition vermindert; sodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirnleben, von dem Allen unberührt bleibt und ruhig seinen Gang fortgeht. Er beruft sich auch darauf, daß wir, um intellektuelle Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, diese hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn wir unsere Liebe, Freude, Trauer oder Haß ausdrücken wollen, und bemerkt, daß es ein schlechter Schauspieler seyn müßte, der, wenn er von seinem Gram redete, den Kopf, und wenn von

Einen speciellen Beleg zu der Wahrheit, daß der Organismus die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, giebt uns auch noch die Thatsache, daß wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Thiere, im heftigsten Zorn beißen, die Wunde tödtlich werden, ja, wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menschen, den sie traf, hervorbringen kann, ohne daß der Hund toll sei, oder es nachher werde. Denn der äußerste Zorn ist eben nur der entschiedenste und heftigste Wille zur Vernichtung seines Gegenstandes: dies erscheint nun eben darin, daß alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewissermaaßen magisch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, daß Wille und Organismus in Wahrheit Eins sind. Eben Dies geht auch aus der Thatsache hervor, daß heftiger Aerger der Muttermilch schleunig eine so verderbliche Beschaffenheit geben kann, daß der Säugling alsbald unter Zuckungen stirbt. (Most, Ueber sympathetische Mittel, S. 16.)

Anmerkung zu dem über Bichat Gesagten.

Bichat hat, wie oben dargelegt, einen tiefen Blick in die menschliche Natur gethan und in Folge desselben eine überaus bewunderungswürdige Auseinandersetzung gegeben, welche zu dem Tiefgedachtesten der ganzen Französischen Litteratur gehört. Dagegen tritt jetzt, sechzig Jahre später, plötzlich Herr Flourens polemisirend auf, in seiner Schrift „De la vie et de l'intelligence", und entblödet sich nicht, Alles, was Bichat über diesen wichtigen und ihm ganz eigenthümlichen Gegenstand zu Tage gefördert hat, ohne Umstände für falsch zu erklären. Und was stellt er gegen ihn ins Feld? Gegengründe? Nein, Gegenbehauptungen*) und Auktoritäten, und zwar so unstatthafte, wie wunderliche: nämlich Kartesius — und Gall! — Herr Flourens ist nämlich seines Glaubens ein Kartesianer, und ihm ist, noch

*) „Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale", dit Bichat, et jusque-là point de toute: „tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique", — et ceci est absolument faux. — So?! — decrevit Florentius magnus.

einander fortschreiten, obgleich Jeder etwas Anderes vernehmen läßt. Daher lese, wer mich verstehen will, ihn; und wer ihn gründlicher verstehen will, als er sich selbst verstand, lese mich. Da zeigt uns Bichat, im Artikel 4, daß das organische Leben früher anfängt und später erlischt als das animale, folglich, da dieses auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt so lange Dauer hat; dann, im Artikel 8 und 9, daß das organische Leben Alles sogleich und von selbst vollkommen leistet, das animale hingegen einer langen Uebung und Erziehung bedarf. Aber am interessantesten ist er im sechsten Artikel, wo er darthut, daß das animale Leben gänzlich auf die intellektuellen Operationen beschränkt ist, daher kalt und antheilslos vor sich geht, während die Affekte und Leidenschaften ihren Sitz im organischen Leben haben, wenn gleich die Anlässe dazu im animalen, d. h. cerebralen Leben liegen: hier hat er zehn köstliche Seiten, die ich ganz abschreiben möchte. S. 50 sagt er: Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique. Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und Herzschlag wirkt, dann wie die Freude, und endlich wie die Furcht; hierauf, wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drüsen und Pankreas von eben jenen und den verwandten Gemüthsbewegungen afflizirt werden, und wie der Gram die Nutrition vermindert; sodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirnleben, von dem Allen unberührt bleibt und ruhig seinen Gang fortgeht. Er beruft sich auch darauf, daß wir, um intellektuelle Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, diese hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn wir unsere Liebe, Freude, Trauer oder Haß ausdrücken wollen, und bemerkt, daß es ein schlechter Schauspieler seyn müßte, der, wenn er von seinem Gram redete, den Kopf, und wenn von

ſeiner Geiſtesanſtrengung, das Herz berührte; wie auch daß, während die Gelehrten die ſogenannte Seele im Kopfe wohnen ließen, das Volk den wohlgefühlten Unterſchied zwiſchen Intellekt und Willensaffektionen allemal durch richtige Ausdrücke bezeichne, indem es z. B. von einem tüchtigen, geſcheuten, feinen Kopfe rede, hingegen ſage: ein gutes Herz, ein gefühlvolles Herz; ſo auch „der Zorn kocht in meinen Adern, bewegt mir die Galle, — vor Freude hüpfen mir die Eingeweide, die Eiferſucht vergiftet mein Blut" u. ſ. w. Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac etc. — Sein Reſultat iſt: La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions. Nichts iſt mehr als dieſes vortreffliche und gründliche Buch geeignet, zu [illegible] und deutlich zu machen, daß der Leib nur der verkö[illegible]. d. mittelſt der Gehirnfunktionen, alſo Zeit, Raum und [illegible]alität, angeſchaute) Wille ſelbſt iſt, woraus folgt, daß der Wille das Primäre und Urſprüngliche, der Intellekt hingegen, als bloße Gehirnfunktion, das Sekundäre und Abgeleitete iſt. Aber das Bewunderungswürdigſte und für mich Erfreulichſte im Gedankengange Bichats iſt, daß dieſer große Anatom, auf dem Wege ſeiner rein phyſiologiſchen Betrachtungen, ſogar dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des moraliſchen Charakters daraus zu erklären, daß nur das animale Leben, alſo die Funktion des Gehirns, dem Einfluß der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen iſt, der moraliſche Charakter aber dem von außen nicht modifikabeln organiſchen Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört. Ich kann mich nicht entbrechen, die Stelle herzuſetzen: ſie ſteht Artikel 9, §. 2. Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (cerebrales oder animales, und organiſches Leben) par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude

d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le caractère moral ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux appartiennent à la vie organique. Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (Willkür), qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même les passions, puisque celles-ci sont un produit de l'action de tous les organes internes, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège. Der mit meiner Philoſophie vertraute Leſer mag ſich denken, wie groß meine Freude geweſen iſt, als ich in den auf einem ganz andern Felde gewonnenen Ueberzeugungen des der Welt ſo früh entriſſenen, außerordentlichen Mannes gleichſam die Rechnungsprobe zu den meinigen entdeckte.

Einen speciellen Beleg zu der Wahrheit, daß der Organismus die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, giebt uns auch noch die Thatsache, daß wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Thiere, im heftigsten Zorn beißen, die Wunde tödtlich werden, ja, wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menschen, den sie traf, hervorbringen kann, ohne daß der Hund toll sei, oder es nachher werde. Denn der äußerste Zorn ist eben nur der entschiedenste und heftigste Wille zur Vernichtung seines Gegenstandes: dies erscheint nun eben darin, daß alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewissermaaßen magisch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, daß Wille und Organismus in Wahrheit Eins sind. Eben Dies geht auch aus der Thatsache hervor, daß heftiger Aerger der Muttermilch schleunig eine so verderbliche Beschaffenheit geben kann, daß der Säugling alsbald unter Zuckungen stirbt. (Most, Ueber sympathetische Mittel, S. 16.)

Anmerkung zu dem über Bichat Gesagten.

Bichat hat, wie oben dargelegt, einen tiefen Blick in die menschliche Natur gethan und in Folge desselben eine überaus bewunderungswürdige Auseinandersetzung gegeben, welche zu dem Tiefgedachtesten der ganzen Französischen Litteratur gehört. Dagegen tritt jetzt, sechzig Jahre später, plötzlich Herr Flourens polemisirend auf, in seiner Schrift „De la vie et de l'intelligence", und entblödet sich nicht, Alles, was Bichat über diesen wichtigen und ihm ganz eigenthümlichen Gegenstand zu Tage gefördert hat, ohne Umstände für falsch zu erklären. Und was stellt er gegen ihn ins Feld? Gegengründe? Nein, Gegenbehauptungen*) und Auktoritäten, und zwar so unstatthafte, wie wunderliche: nämlich Kartesius — und Gall! — Herr Flourens ist nämlich seines Glaubens ein Kartesianer, und ihm ist, noch

*) „Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale", dit Bichat, et jusque-là point de toute; „tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique", — et ceci est absolument faux. — So?! — decrevit Florentius magnus.

im Jahre 1858, Descartes „le philosophe par excellence". — Nun ist allerdings Kartesius ein großer Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an seinen sämmtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort; und sich heut zu Tage auf diese als Auktorität zu berufen, ist geradezu lächerlich. Denn im 19. Jahrhundert ist ein Kartesianer in der Philosophie eben Das, was ein Ptolemäianer in der Astronomie, oder ein Stahlianer in der Chemie seyn würde. Für Herrn Flourens nun aber sind die Dogmen des Kartesius Glaubensartikel. Kartesius hat gelehrt: les volontés sont des pensées: also ist es so; wenngleich Jeder in seinem Innern fühlt, daß Wollen und Denken verschieden sind, wie weiß und schwarz; daher ich oben im neunzehnten Kapitel Dieses habe ausführlich, gründlich und stets am Leitfaden der Erfahrung darthun und verdeutlichen können. Vor Allem aber giebt es, nach Kartesius, dem Orakel des Herrn Flourens, zwei grundverschiedene Substanzen, Leib und Seele: folglich sagt Herr Flourens, als rechtgläubiger Kartesianer: Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme (I, 72). Er belehrt uns ferner, daß diese âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau (II, 137); von wo aus sie, nach einer Stelle des Kartesius, die spiritus animales als Kouriere nach den Muskeln sendet, selbst jedoch nur vom Gehirn affizirt werden kann, daher die Leidenschaften ihren Sitz (siège) im Herzen, als welches von ihnen alterirt wird, haben, jedoch ihre Stelle (place) im Gehirn. So, so spricht wirklich das Orakel des Herrn Flourens, welcher davon so sehr erbaut ist, daß er es sogar zwei Mal (I, 33, und II, 135) nachbetet, zu unfehlbarer Besiegung des unwissenden Bichat, als welcher weder Seele, noch Leib, sondern ein bloß animales und ein organisches Leben kennt, und den er dann hier herablassend belehrt, daß man gründlich unterscheiden müsse die Theile, wo die Leidenschaften ihren Sitz haben (siègent), von denen, welche sie affiziren. Danach wirken also die Leidenschaften an einer Stelle, während sie an einer andern sind. Körperliche Dinge pflegen nur wo sie sind zu wirken: aber mit so einer immateriellen Seele mag es ein anderes Bewandtniß haben. Was mag überhaupt er und sein Orakel sich bei dieser Unterscheidung von place und siège,

von sièger und affecter wohl so eigentlich gedacht haben? — Der Grundirrthum des Herrn Flourens und seines Karteſius entſpringt eigentlich daraus, daß ſie die Motive, oder Anläſſe der Leidenſchaften, welche, als Vorſtellungen, allerdings im Intellekt, d. i. dem Gehirn, liegen, verwechſeln mit den Leidenſchaften ſelbſt, die, als Willensbewegungen, im ganzen Leibe, welcher (wie wir wiſſen) der angeſchaute Wille ſelbſt iſt, liegen. — Herrn Flourens zweite Auktorität iſt, wie geſagt, Gall. Ich freilich habe am Anfang dieſes zwanzigſten Kapitels (und zwar bereits in der frühern Auflage) geſagt: „Der größte Irrthum in Galls Schädellehre iſt, daß er auch für moraliſche Eigenſchaften Organe des Gehirns aufſtellt.“ Aber was ich tadle und verwerfe, iſt gerade was Herr Flourens lobt und bewundert: denn er trägt ja das les volontés sont des pensées des Karteſius im Herzen. Demgemäß ſagt er, S. 144: Le premier service que Gall a rendu à la physiologie (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau. Gewiſſermaaßen meine ganze Philoſophie, beſonders aber das neunzehnte Kapitel dieſes Bandes beſteht in der Widerlegung dieſes Grundirrthums. Herr Flourens hingegen wird nicht müde, eben dieſen als eine große Wahrheit und den Gall als ihren Entdecker zu preiſen: z. B. S. 147: Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau. — S. 153: Le cerveau seul est l'organe de l'âme, et de l'âme dans toute la plénitude de ses fonctions (man ſieht, die Karteſianiſche einfache Seele ſteckt, als Kern der Sache, noch immer dahinter); il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. — — — Gall a rammené le moral à l'intellectuel, il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles. — O wie müſſen Bichat und ich uns ſchämen vor ſolcher Weisheit! — Aber, ernſtlich zu reden, was kann niederſchlagender, oder vielmehr empörender ſeyn, als das Richtige und Tiefgedachte verworfen und dagegen das Falſche und Verkehrte präkoniſirt zu

sehen; zu erleben, daß tief verborgene, schwer und spät errungene, wichtige Wahrheiten wieder herabgerissen und der alte, platte, spät besiegte Irrthum abermals an ihre Stelle gesetzt werden soll; ja, fürchten zu müssen, daß durch solches Verfahren die so schweren Fortschritte des menschlichen Wissens wieder rückgängig gemacht werden! Aber beruhigen wir uns: denn magna est vis veritatis et praevalebit. — Herr Flourens ist unstreitig ein Mann von vielem Verdienst, hat sich jedoch dasselbe hauptsächlich auf dem experimentalen Wege erworben. Nun aber sind gerade die wichtigsten Wahrheiten nicht durch Experimente herauszubringen, sondern allein durch Nachdenken und Penetration. So hat denn auch Bichat durch sein Nachdenken und durch seinen Tiefblick hier eine Wahrheit zu Tage gefördert, welche zu denen gehört, die den experimentalen Bemühungen des Herrn Flourens unerreichbar bleiben, selbst wenn er, als ächter und konsequenter Kartesianer, noch hundert Thiere mehr zu Tode martert. Er hätte aber hievon bei Zeiten etwas merken und denken sollen: „Hüte dich, Bock, denn es brennt." Nun aber die Vermessenheit und Süffisance, wie nur die mit falschem Dünkel verbundene Oberflächlichkeit sie verleiht, mit der jedoch Herr Flourens einen Denker, wie Bichat, durch bloße Gegenbehauptungen, Alte-Weiber-Ueberzeugungen und futile Auktoritäten zu widerlegen, sogar ihn zurechtzuweisen, zu meistern, ja, fast zu verspotten unternimmt, hat ihren Ursprung im Akademienwesen und dessen Fauteuils, auf welchen thronend und sich gegenseitig als illustre confrère begrüßend die Herren gar nicht umhin können, sich den Besten, die je gewesen, gleich zu setzen, sich für Orakel zu halten und demgemäß zu dekretiren, was falsch und was wahr seyn soll. Dies bewegt und berechtigt mich, ein Mal gerade heraus zu sagen, daß die wirklich überlegenen und privilegirten Geister, welche dann und wann ein Mal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden, und zu welchen allerdings auch Bichat gehört, es „von Gottes Gnaden" sind und demnach zu den Akademien (in welchen sie meistens nur den einundvierzigsten Fauteuil eingenommen haben) und zu deren illustres confrères sich verhalten wie geborene Fürsten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräsentanten des Volkes. Daher sollte eine geheime Scheu (a secret awe) die Herren Akademiker (als welche

ſtets ſchockweiſe vorhanden ſind) warnen, ehe ſie ſich an einen ſolchen rieben, — es wäre denn, ſie hätten die triftigſten Gründe aufzuweiſen, nicht aber bloße Gegenbehauptungen und Berufungen auf placita des Karteſius, als welches heut zu Tage durchaus lächerlich iſt.

Kapitel 21.

Rückblick und allgemeinere Betrachtung.

Wäre nicht, wie die beiden vorhergehenden Kapitel darthun, der Intellekt ſekundärer Natur; ſo würde nicht Alles, was ohne denſelben, d. h. ohne Dazwiſchenkunft der Vorſtellung, zu Stande kommt, wie z. B. die Zeugung, die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Erſatz oder die vikarirende Ergänzung verſtümmelter Theile, die heilbringende Kriſis in Krankheiten, die Werke thieriſcher Kunſttriebe und das Schaffen des Inſtinkts überhaupt, ſo unendlich beſſer und vollkommener ausfallen, als Das, was mit Hülfe des Intellekts geſchieht, nämlich alle bewußten und beabſichtigten Leiſtungen und Werke der Menſchen, als welche, gegen jene andern gehalten, bloße Stümperei ſind. Ueberhaupt bedeutet Natur das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende. Daß nun eben dieſes identiſch ſei mit Dem, was wir in uns als Willen finden, iſt das allgemeine Thema dieſes zweiten Buchs, wie auch der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur". Die Möglichkeit dieſer Grunderkenntniß beruht darauf, daß daſſelbe in uns unmittelbar vom Intellekt, der hier als Selbſtbewußtſeyn auftritt, beleuchtet wird; ſonſt wir es eben ſo wenig in uns, als außer uns näher kennen lernen würden und ewig vor unerforſchlichen Naturkräften ſtehen bleiben müßten. Die Beihülfe des Intellekts haben wir wegzudenken, wenn wir das Weſen des Willens an ſich ſelbſt erfaſſen und dadurch, ſo weit es möglich iſt, ins Innere der Natur dringen wollen.

Dieſerhalb iſt, beiläufig geſagt, mein direkter Antipode unter den Philoſophen Anaxagoras; da er zum Erſten und Urſprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen νους, eine Intelligenz, ein

Vorstellendes, beliebig annahm, und als der Erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat. Derselben gemäß wäre die Welt früher in der bloßen Vorstellung, als an sich selbst vorhanden gewesen; während bei mir der erkenntnißlose Wille es ist, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwickelung schon sehr weit gediehen seyn muß, ehe es endlich, im animalen Bewußtseyn, zur Vorstellung und Intelligenz kommt; so daß bei mir das Denken als das Allerletzte auftritt. Inzwischen hat, nach dem Zeugniß des Aristoteles (Metaph., I, 4), Anaxagoras selbst mit seinem νους nicht viel anzufangen gewußt, sondern ihn nur aufgestellt und dann eben stehen gelassen, wie einen gemalten Heiligen am Eingang, ohne zu seinen Entwickelungen der Natur sich desselben zu bedienen, es sei denn in Nothfällen, wann er sich ein Mal nicht anders zu helfen wußte. — Alle Physikotheologie ist eine Ausführung des, der (Anfangs dieses Kapitels ausgesprochenen) Wahrheit entgegenstehenden, Irrthums, daß nämlich die vollkommenste Art der Entstehung der Dinge die durch Vermittelung eines Intellekts sei. Daher eben schiebt dieselbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor.

Seit Sokrates' Zeit und bis auf die unserige finden wir als einen Hauptgegenstand des unaufhörlichen Disputirens der Philosophen jenes ens rationis, genannt Seele. Wir sehen die Meisten die Unsterblichkeit, welches sagen will, die metaphysische Wesenheit, derselben behaupten, Andere jedoch, gestützt auf Thatsachen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Intellekts von körperlichen Organen unwidersprechlich darthun, den Widerspruch dagegen unermüdet aufrecht erhalten. Jene Seele wurde von Allen und vor Allem als schlechthin einfach genommen: denn gerade hieraus wurde ihr metaphysisches Wesen, ihre Immaterialität und Unsterblichkeit bewiesen; obgleich diese gar nicht ein Mal nothwendig daraus folgt; denn, wenn wir auch die Zerstörung eines geformten Körpers uns nur durch Zerlegung in seine Theile denken können; so folgt daraus nicht, daß die Zerstörung eines einfachen Wesens, von dem wir ohnehin keinen Begriff haben, nicht auf irgend eine andere Art, etwan durch allmäliges Schwinden, möglich sei. Ich hingegen gehe davon aus, daß ich die vorausgesetzte Einfachheit unsers subjektiv bewußten Wesens, oder des Ichs, aufhebe, indem ich nachweise,

daß die Aeußerungen, aus welchen man dieſelbe folgerte, zwei ſehr verſchiedene Quellen haben, und daß allerdings der Intellekt phyſiſch bedingt, die Funktion eines materiellen Organs, daher von dieſem abhängig, und ohne daſſelbe ſo unmöglich ſei, wie das Greifen ohne die Hand, daß er demnach zur bloßen Erſcheinung gehöre und alſo das Schickſal dieſer theile, — daß hingegen der Wille an kein ſpecielles Organ gebunden, ſondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus ſei, daß er in der That das metaphyſiſche Subſtrat der geſammten Erſcheinung ausmache, folglich nicht, wie der Intellekt, ein Poſterius, ſondern das Prius derſelben, und dieſe von ihm, nicht er von ihr, abhängig ſei. Der Leib aber wird ſogar zu einer bloßen Vorſtellung herabgeſetzt, indem er nur die Art iſt, wie in der Anſchauung des Intellekts, oder Gehirns, der Wille ſich darſtellt. Der Wille hingegen, welcher in allen früheren, ſonſt noch ſo verſchiedenen Syſtemen als eines der letzten Ergebniſſe auftritt, iſt bei mir das Allererſte. Der Intellekt wird, als bloße Funktion des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen: hingegen keineswegs der Wille. Aus dieſer Heterogeneität Beider, nebſt der ſekundären Natur des Intellekts, wird es begreiflich, daß der Menſch, in der Tiefe ſeines Selbſtbewußtſeyns, ſich ewig und unzerſtörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung, weder a parte ante noch a parte post, über ſeine Lebensdauer hinaus haben kann. Ich will hier nicht der Erörterung der wahren Unzerſtörbarkeit unſers Weſens, als welche ihre Stelle im vierten Buche hat, vorgreifen, ſondern habe nur die Stelle, an welche ſie ſich knüpft, bezeichnen wollen.

Daß nun aber, in einem allerdings einſeitigen, jedoch von unſerm Standpunkt aus wahren Ausdrucke, der Leib eine bloße Vorſtellung genannt wird, beruht darauf, daß ein Daſeyn im Raum, als ein ausgedehntes, und in der Zeit, als ein ſich änderndes, in Beiden aber durch Kauſalnexus näher beſtimmtes, nur möglich iſt in der Vorſtellung, als auf deren Formen jene Beſtimmungen ſämmtlich beruhen, alſo in einem Gehirn, in welchem demnach ein ſolches Daſeyn als ein objektives, d. h. ein fremdes, auftritt. Daher kann ſelbſt unſer eigener Leib dieſe Art von Daſeyn nur in einem Gehirn haben. Denn die Erkenntniß,

sieht: er ist die Art und Weise, wie das Subjekt etwas als von sich verschieden auffaßt. Soeben aber sahen wir die Erkenntniß überhaupt durch Vielheit und Verschiedenheit bedingt. Also die Erkenntniß und die Vielheit, oder Individuation, stehen und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. — Hieraus ist zu schließen, daß jenseit der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd seyn muß, auch keine Erkenntniß vorhanden seyn kann. Dieses bezeichnet der Buddhaismus als Pratschna Paramita, d. i. das Jenseits aller Erkenntniß. (S. J. J. Schmidt, „über das Maha-Jana und Pratschna Paramita".) Ein „Erkennen der Dinge an sich", im strengsten Sinne des Worts, wäre demnach schon darum unmöglich, weil wo das Wesen an sich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniß schon grundwesentlich bloß auf Erscheinungen geht. Denn sie entspringt aus einer Beschränkung, durch welche sie nöthig gemacht wird, um die Schranken zu erweitern.

Für die objektive Betrachtung ist das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erst wo dieser seine höchste Vollkommenheit und Komplikation erlangt hat, es in seiner größten Entwickelung auftritt. Den Organismus aber haben wir im vorhergehenden Kapitel als die Objektivation des Willens kennen gelernt: zu dieser muß daher auch das Gehirn, als sein Theil, gehören. Ferner habe ich daraus, daß der Organismus nur die Sichtbarkeit des Willens, also an sich dieser selbst ist, abgeleitet, daß jede Affektion des Organismus zugleich und unmittelbar den Willen affizirt, d. h. angenehm oder schmerzlich empfunden wird. Jedoch tritt, durch die Steigerung der Sensibilität, bei höherer Entwickelung des Nervensystems, die Möglichkeit ein, daß in den edleren, d. h. den objektiven Sinnesorganen (Gesicht, Gehör) die ihnen angemessenen, höchst zarten Affektionen empfunden werden, ohne an sich selbst und unmittelbar den Willen zu affiziren, d. h. ohne schmerzlich oder angenehm zu seyn, daß sie mithin als an sich gleichgültige, bloß wahrgenommene Empfindungen ins Bewußtseyn treten. Im Gehirn erreicht nun aber diese Steigerung der Sensibilität einen so hohen Grad, daß auf empfangene Sinneseindrücke sogar eine Reaktion entsteht, welche nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern zunächst eine

ihrer selbst und der Welt bewußten Wesen zu ihrem Gegenstande nimmt, und nun untersucht, welches Verhältniß der Intellekt derselben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich, wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leistet. Der Standpunkt dieser Betrachtungsweise ist der empirische: sie nimmt die Welt und die darin vorhandenen thierischen Wesen als schlechthin gegeben, indem sie von ihnen ausgeht. Sie ist demnach zunächst zoologisch, anatomisch, physiologisch, und wird erst durch die Verbindung mit jener erstern und von dem dadurch gewonnenen höhern Standpunkt aus philosophisch. Die bis jetzt allein gegebene Grundlage zu ihr verdanken wir den Zootomen und Physiologen, zumeist den Französischen. Besonders ist hier Cabanis zu nennen, dessen vortreffliches Werk, Des rapports du physique au moral, auf dem physiologischen Wege, für diese Betrachtungsweise bahnbrechend gewesen ist. Gleichzeitig wirkte der berühmte Bichat, dessen Thema jedoch ein viel umfassenderes war. Selbst Gall ist hier zu nennen: wenn gleich sein Hauptzweck verfehlt wurde. Unwissenheit und Vorurtheil haben gegen diese Betrachtungsweise die Anklage des Materialismus erhoben; weil dieselbe, sich rein an die Erfahrung haltend, die immaterielle Substanz, Seele, nicht kennt. Die neuesten Fortschritte in der Physiologie des Nervensystems, durch Charles Bell, Magendie, Marshal Hall u. a., haben den Stoff dieser Betrachtungsweise ebenfalls bereichert und berichtigt. Eine Philosophie, welche, wie die Kantische, diesen Gesichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignorirt, ist einseitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.

Obwohl schon Das, was ich in den beiden vorhergegangenen Kapiteln über das Leben und die Thätigkeit des Gehirns gesagt habe, dieser Betrachtungsweise angehört, imgleichen, in der Abhandlung über den Willen in der Natur, alle unter der Rubrik „Pflanzenphysiologie" gegebenen Erörterungen und auch ein Theil der unter der Rubrik „vergleichende Anatomie" befindlichen ihr gewidmet sind, wird die hier folgende Darlegung ihrer Resultate im Allgemeinen keineswegs überflüssig seyn.

Des grellen Kontrastes zwischen den beiden im Obigen

einander entgegengestellten Betrachtungsweisen des Intellekts wird man am lebhaftesten inne werden, wenn man, die Sache auf die Spitze stellend, sich vergegenwärtigt, daß was die eine als besonnenes Denken und lebendiges Anschauen unmittelbar aufnimmt und zu ihrem Stoffe macht, für die andere nichts weiter ist, als die physiologische Funktion eines Eingeweides, des Gehirns; ja, daß man berechtigt ist, zu behaupten, die ganze objektive Welt, so gränzenlos im Raum, so unendlich in der Zeit, so unergründlich in der Vollkommenheit, sei eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel. Da frägt man erstaunt: was ist dieses Gehirn, dessen Funktion ein solches Phänomen aller Phänomene hervorbringt? Was ist die Materie, die zu einer solchen Breimasse raffinirt und potenzirt werden kann, daß die Reizung einiger ihrer Partikeln zum bedingenden Träger des Daseyns einer objektiven Welt wird? Die Scheu vor solchen Fragen trieb zur Hypostase der einfachen Substanz einer immateriellen Seele, die im Gehirn bloß wohnte. Wir sagen unerschrocken: auch diese Breimasse ist, wie jeder vegetabilische oder animalische Theil, ein organisches Gebilde, gleich allen ihren geringeren Anverwandten, in der schlechtern Behausung der Köpfe unserer unvernünftigen Brüder, bis zum geringsten, kaum noch apprehendirenden, herab; jedoch ist jene organische Breimasse das letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen schon voraussetzt. An sich selbst aber und außerhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn, wie alles Andere, Wille. Denn Für-ein-Anderes-daseyn ist vorgestelltwerden, ansichseyn ist wollen: hierauf eben beruht es, daß wir auf dem rein objektiven Wege nie zum Innern der Dinge gelangen; sondern, wenn wir von außen und empirisch ihr Inneres zu finden versuchen, dieses Innere, unter unsern Händen, stets wieder zu einem Aeußern wird, — das Mark des Baumes, so gut wie seine Rinde, das Herz des Thieres, so gut wie sein Fell, die Keimhaut und der Dotter des Eies, so gut wie seine Schaale. Hingegen auf dem subjektiven Wege ist das Innere uns jeden Augenblick zugänglich: da finden wir es als den Willen zunächst in uns selbst, und müssen, am Leitfaden der Analogie mit unserm eigenen Wesen, die übrigen enträthseln können, indem wir zu der Einsicht gelangen, daß ein Seyn an sich, unabhängig vom Er-

kanntwerden, d. h. Sichdarstellen in einem Intellekt, nur als ein Wollen denkbar ist.

Gehen wir nun, in der objektiven Auffassung des Intellekts, so weit wir irgend können, zurück; so werden wir finden, daß die Nothwendigkeit, oder das Bedürfniß der Erkenntniß überhaupt entsteht aus der Vielheit und dem getrennten Daseyn der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur ein einziges Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntniß: weil nichts da ist, was von ihm selbst verschieden wäre, und dessen Daseyn es daher erst mittelbar, durch Erkenntniß, d. h. Bild und Begriff, in sich aufzunehmen hätte. Es wäre eben selbst schon Alles in Allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen, d. h. nichts Fremdes, das als Gegenstand, Objekt, aufgefaßt werden könnte, übrig. Bei der Vielheit der Wesen hingegen befindet jedes Individuum sich in einem Zustande der Isolation von allen übrigen, und daraus entsteht die Nothwendigkeit der Erkenntniß. Das Nervensystem, mittelst dessen das thierische Individuum zunächst sich seiner selbst bewußt wird, ist durch seine Haut begränzt: jedoch, im Gehirn bis zum Intellekt gesteigert, überschreitet es diese Gränze, mittelst seiner Erkenntnißform der Kausalität, und so entsteht ihm die Anschauung, als ein Bewußtseyn anderer Dinge, als ein Bild von Wesen in Raum und Zeit, die sich verändern, gemäß der Kausalität. — In diesem Sinne wäre es richtiger zu sagen: „nur das Verschiedene wird vom Verschiedenen erkannt", als, wie Empedokles sagte, „nur das Gleiche vom Gleichen", welches ein gar schwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich sich auch wohl Gesichtspunkte fassen lassen, von welchen aus er wahr ist; wie, beiläufig gesagt, schon der des Helvetius, wenn er so schön wie treffend bemerkt: Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison; — welches zusammentrifft mit dem Xenophanischen σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον (sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit), und ein großes Herzeleid ist. — Nun aber wieder von der andern Seite wissen wir, daß, umgekehrt, die Vielheit des Gleichartigen erst möglich wird durch Zeit und Raum, also durch die Formen unserer Erkenntniß. Der Raum entsteht erst, indem das erkennende Subjekt nach außen

sieht: er ist die Art und Weise, wie das Subjekt etwas als von sich verschieden auffaßt. Soeben aber sahen wir die Erkenntniß überhaupt durch Vielheit und Verschiedenheit bedingt. Also die Erkenntniß und die Vielheit, oder Individuation, stehen und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. — Hieraus ist zu schließen, daß jenseit der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd seyn muß, auch keine Erkenntniß vorhanden seyn kann. Dieses bezeichnet der Buddhaismus als Pratschna Paramita, d. i. das Jenseits aller Erkenntniß. (S. J. J. Schmidt, „über das Maha-Jana und Pratschna Paramita".) Ein „Erkennen der Dinge an sich", im strengsten Sinne des Worts, wäre demnach schon darum unmöglich, weil wo das Wesen an sich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniß schon grundwesentlich bloß auf Erscheinungen geht. Denn sie entspringt aus einer Beschränkung, durch welche sie nöthig gemacht wird, um die Schranken zu erweitern.

Für die objektive Betrachtung ist das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erst wo dieser seine höchste Vollkommenheit und Komplikation erlangt hat, es in seiner größten Entwickelung auftritt. Den Organismus aber haben wir im vorhergehenden Kapitel als die Objektivation des Willens kennen gelernt: zu dieser muß daher auch das Gehirn, als sein Theil, gehören. Ferner habe ich daraus, daß der Organismus nur die Sichtbarkeit des Willens, also an sich dieser selbst ist, abgeleitet, daß jede Affektion des Organismus zugleich und unmittelbar den Willen affizirt, d. h. angenehm oder schmerzlich empfunden wird. Jedoch tritt, durch die Steigerung der Sensibilität, bei höherer Entwickelung des Nervensystems, die Möglichkeit ein, daß in den edleren, d. h. den objektiven Sinnesorganen (Gesicht, Gehör) die ihnen angemessenen, höchst zarten Affektionen empfunden werden, ohne an sich selbst und unmittelbar den Willen zu affiziren, d. h. ohne schmerzlich oder angenehm zu seyn, daß sie mithin als an sich gleichgültige, bloß wahrgenommene Empfindungen ins Bewußtseyn treten. Im Gehirn erreicht nun aber diese Steigerung der Sensibilität einen so hohen Grad, daß auf empfangene Sinneseindrücke sogar eine Reaktion entsteht, welche nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern zunächst eine

Spontaneität der Verstandesfunktion ist, als welche von der unmittelbar wahrgenommenen Sinnesempfindung den Uebergang zu deren Ursache macht, wodurch, indem dabei das Gehirn zugleich die Form des Raumes hervorbringt, die Anschauung eines äußern Objekts entsteht. Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine bloße Affektion des Leibes und insofern des Willens ist, der Verstand den Uebergang macht zur Ursache jener Empfindung, die er mittelst seiner Form des Raumes als ein Aeußeres und von der eigenen Person Verschiedenes projicirt, — als die Gränze betrachten zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung, oder auch als die Geburtsstätte dieser letzteren. Beim Menschen geht nun aber die, in letzter Instanz freilich doch vom Willen verliehene, Spontaneität der Gehirnthätigkeit noch weiter, als zur bloßen Anschauung und unmittelbaren Auffassung der Kausalverhältnisse; nämlich bis zum Bilden abstrakter Begriffe aus jenen Anschauungen, und zum Operiren mit diesen, d. h. zum Denken, als worin seine Vernunft besteht. Die Gedanken sind daher von den Affektionen des Leibes, welche, weil dieser die Objektivation des Willens ist, selbst in den Sinnesorganen, durch Steigerung, sogleich in Schmerz übergehen können, am entferntesten. Vorstellung und Gedanke können, dem Gesagten zufolge, auch als die Efflorescenz des Willens angesehen werden, sofern sie aus der höchsten Vollendung und Steigerung des Organismus entspringen, dieser aber, an sich selbst und außerhalb der Vorstellung, der Wille ist. Allerdings setzt, in meiner Erklärung, das Daseyn des Leibes die Welt der Vorstellung voraus; sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist: und andererseits setzt die Vorstellung selbst eben so sehr den Leib voraus; da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht. Das der ganzen Erscheinung zum Grunde Liegende, das allein an sich selbst Seiende und Ursprüngliche darin, ist ausschließlich der Wille: denn er ist es, welcher eben durch diesen Proceß die Form der Vorstellung annimmt, d. h. in das sekundäre Daseyn einer gegenständlichen Welt, oder die Erkennbarkeit, eingeht. — Die Philosophen vor Kant, wenige ausgenommen, haben die Erklärung des Hergangs unsers Erkennens von der verkehrten Seite angegriffen. Sie gingen nämlich dabei aus von einer sogenannten Seele, einem

Wesen, dessen innere Natur und eigenthümliche Funktion im Denken bestände, und zwar ganz eigentlich im abstrakten Denken, mit bloßen Begriffen, die ihr um so vollkommener angehörten, als sie von aller Anschaulichkeit ferner lagen. (Hier bitte ich, die Anmerkung am Ende des §. 6 meiner Preisschrift über das Fundament der Moral nachzusehen.) Diese Seele sei unbegreiflicher Weise in den Leib gerathen, woselbst sie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, schon durch die Sinneseindrücke und Anschauungen, noch mehr durch die Gelüste, welche diese erregen, endlich durch die Affekte, ja Leidenschaften, zu welchen wieder diese sich entwickeln; während das selbsteigene und ursprüngliche Element dieser Seele lauteres, abstraktes Denken sei, welchem überlassen sie nur Universalia, angeborene Begriffe und aeternas veritates zu ihren Gegenständen habe und alles Anschauliche tief unter sich liegen lasse. Daher stammt denn auch die Verachtung, mit welcher noch jetzt von den Philosophieprofessoren die „Sinnlichkeit" und das „Sinnliche" erwähnt, ja, zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da sie im Verein mit den aprioriſchen Funktionen des Intellekts, die Anschauung hervorbringen, die lautere und unschuldige Quelle aller unserer Erkenntnisse sind, von welcher alles Denken seinen Gehalt erst erborgt. Man könnte wahrlich glauben, jene Herren dächten bei der Sinnlichkeit stets nur an den vorgeblichen sechsten Sinn der Franzosen. — Besagtermaaßen also machte man, beim Proceß des Erkennens, das allerletzte Produkt desselben, das abstrakte Denken, zum Ersten und Ursprünglichen, griff demnach, wie gesagt, die Sache am verkehrten Ende an. — Wie nun, meiner Darstellung zufolge, der Intellekt aus dem Organismus und dadurch aus dem Willen entspringt, mithin ohne diesen nicht seyn könnte; so fände er ohne ihn auch keinen Stoff und Beschäftigung: weil alles Erkennbare eben nur die Objektivation des Willens ist.

Aber nicht nur die Anschauung der Außenwelt, oder das Bewußtseyn anderer Dinge, ist durch das Gehirn und seine Funktionen bedingt, sondern auch das Selbstbewußtseyn. Der Wille an sich selbst ist bewußtlos und bleibt es im größten Theile seiner Erscheinungen. Die sekundäre Welt der Vorstellung muß hinzutreten, damit er sich seiner bewußt werde; wie das Licht erst

durch die es zurückwerfenden Körper sichtbar wird und außerdem sich wirkungslos in die Finsterniß verliert. Indem der Wille, zum Zweck der Auffassung seiner Beziehungen zur Außenwelt, im thierischen Individuo, ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in diesem das Bewußtseyn des eigenen Selbst, mittelst des Subjekts des Erkennens, welches die Dinge als daseiend, das Ich als wollend auffaßt. Nämlich die im Gehirn aufs Höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Theile desselben ausgebreitete Sensibilität muß zuvörderst alle Strahlen ihrer Thätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt koncentriren, der jedoch nicht, wie bei Hohlspiegeln, nach außen, sondern, wie bei Konvexspiegeln, nach innen fällt: mit diesem Punkte nun beschreibt sie zunächst die Linie der Zeit, auf der daher Alles, was sie vorstellt, sich darstellen muß und welche die erste und wesentlichste Form alles Erkennens, oder die Form des inneren Sinnes ist. Dieser Brennpunkt der gesammten Gehirnthätigkeit ist Das, was Kant die synthetische Einheit der Apperception nannte (vergl. S. 284): erst mittelst desselben wird der Wille sich seiner selbst bewußt, indem dieser Fokus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, sich mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen, dem Wollenden, als identisch auffaßt und so das Ich entsteht. Dieser Fokus der Gehirnthätigkeit bleibt dennoch zunächst ein bloßes Subjekt des Erkennens und als solches fähig, der kalte und antheilslose Zuschauer, der bloße Lenker und Berather des Willens zu seyn, wie auch, ohne Rücksicht auf diesen und sein Wohl oder Weh, die Außenwelt rein objektiv aufzufassen. Aber sobald er sich nach innen richtet, erkennt er als die Basis seiner eigenen Erscheinung den Willen, und fließt daher mit diesem in das Bewußtseyn eines Ich zusammen. Jener Brennpunkt der Gehirnthätigkeit (oder das Subjekt der Erkenntniß) ist, als untheilbarer Punkt, zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein bloßer Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirekt, gleichsam durch Reflex, von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehen werden als die Vernichtung dessen, von dem es ein Zustand ist. Dieses erkennende und bewußte Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus des Hohlspiegels zu diesem selbst, und hat, wie jenes, nur eine

bedingte, ja eigentlich bloß scheinbare Realität. Weit entfernt, das schlechthin Erste zu seyn (wie z. B. Fichte lehrte), ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen. — Ich gebe zu, daß alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichniß, auch zum Theil hypothetisch sei: allein wir stehen bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geschweige die Beweise reichen. Ich bitte daher, es mit Dem zu vergleichen, was ich im zwanzigsten Kapitel über diesen Gegenstand ausführlich beigebracht habe.

Obgleich nun das Wesen an sich jedes Daseienden in seinem Willen besteht, und die Erkenntniß, nebst dem Bewußtseyn, nur als ein Sekundäres, auf den höheren Stufen der Erscheinung hinzukommt; so finden wir doch, daß der Unterschied, den die Anwesenheit und der verschiedene Grad des Bewußtseyns und Intellekts zwischen Wesen und Wesen setzt, überaus groß und folgenreich ist. Das subjektive Daseyn der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen: und selbst in diesem äußerst schwachen Grade weiß die Pflanze allein von sich, nicht von irgend etwas außer ihr. Hingegen schon das ihr am nächsten stehende, unterste Thier ist durch gesteigerte und genauer specificirte Bedürfnisse veranlaßt, die Sphäre seines Daseyns über die Gränze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die Erkenntniß; es hat eine dumpfe Wahrnehmung seiner nächsten Umgebung, aus welcher ihm Motive für sein Thun, zum Zweck seiner Erhaltung, erwachsen. Hiedurch tritt sonach das Medium der Motive ein: und dieses ist — die in Zeit und Raum objektiv dastehende Welt, die Welt als Vorstellung; so schwach, dumpf und kaum dämmernd auch dieses erste und niedrigste Exemplar derselben seyn mag. Aber deutlicher und immer deutlicher, immer weiter und immer tiefer, prägt sie sich aus, in dem Maaße, wie in der aufsteigenden Reihe thierischer Organisationen das Gehirn immer vollkommener producirt wird. Diese Steigerung der Gehirnentwickelung, also des Intellekts und der Klarheit der Vorstellung, auf jeder dieser immer höheren Stufen, wird aber herbeigeführt durch das sich immer mehr erhöhende und komplicirende Bedürfniß dieser Erscheinungen des Willens. Dieses muß immer erst den Anlaß dazu geben: denn ohne Noth

bringt die Natur (d. h. der in ihr sich objektivirende Wille) nichts, am wenigsten die schwierigste ihrer Produktionen, ein vollkommneres Gehirn hervor; in Folge ihrer lex parsimoniae: natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum. Jedes Thier hat sie ausgestattet mit den Organen, die zu seiner Erhaltung, den Waffen, die zu seinem Kampfe nothwendig sind; wie ich dies in der Schrift „Vom Willen in der Natur" unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich dargestellt habe: nach dem nämlichen Maaßstabe daher ertheilte sie jedem das wichtigste der nach außen gerichteten Organe, das Gehirn, mit seiner Funktion, dem Intellekt. Je komplicirter nämlich, durch höhere Entwickelung, seine Organisation wurde, desto mannigfaltiger und specieller bestimmt wurden auch seine Bedürfnisse, folglich desto schwieriger und von der Gelegenheit abhängiger die Herbeischaffung des sie Befriedigenden. Da bedurfte es also eines weitern Gesichtskreises, einer genauern Auffassung, einer richtigern Unterscheidung der Dinge in der Außenwelt, in allen ihren Umständen und Beziehungen. Demgemäß sehen wir die Vorstellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehen: und in dem Maaße, wie das Cerebralsystem sich entwickelt, stellt sich die Außenwelt immer deutlicher, vielseitiger, vollkommener, im Bewußtseyn dar. Die Auffassung derselben erfordert jetzt immer mehr Aufmerksamkeit, und zuletzt in dem Grade, daß bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus den Augen verloren werden muß, damit sie desto reiner und richtiger vor sich gehe. Ganz entschieden tritt dies erst beim Menschen ein: bei ihm allein findet eine reine Sonderung des Erkennens vom Wollen Statt. Dies ist ein wichtiger Punkt, den ich hier bloß berühre, um seine Stelle zu bezeichnen und weiter unten ihn wieder aufnehmen zu können. — Aber auch diesen letzten Schritt in der Ausdehnung und Vervollkommnung des Gehirns, und damit in der Erhöhung der Erkenntnißkräfte, thut die Natur, wie alle übrigen, bloß in Folge der erhöhten Bedürfnisse, also zum Dienste des Willens. Was dieser im Menschen bezweckt und erreicht, ist zwar im Wesentlichen das Selbe und nicht mehr, als was auch im Thiere sein Ziel ist: Ernährung und Fortpflanzung. Aber durch die

Organisation des Menschen wurden die Erfordernisse zur Erreichung jenes Ziels so sehr vermehrt, gesteigert und specificirt, daß, zur Erreichung des Zwecks, eine ungleich beträchtlichere Erhöhung des Intellekts, als die bisherigen Stufen darboten, nothwendig, oder wenigstens das leichteste Mittel war. Da nun aber der Intellekt, seinem Wesen zufolge, ein Werkzeug von höchst vielseitigem Gebrauch und auf die verschiedenartigsten Zwecke gleich anwendbar ist; so konnte die Natur, ihrem Geist der Sparsamkeit getreu, alle Forderungen der so mannigfach gewordenen Bedürfnisse nunmehr ganz allein durch ihn decken: daher stellte sie den Menschen, ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr, oder Angriffswaffe, ja mit verhältnißmäßig geringer Muskelkraft, bei großer Gebrechlichkeit und geringer Ausdauer gegen widrige Einflüsse und Mangel, hin, im Verlaß auf jenes eine große Werkzeug, zu welchem sie nur noch die Hände, von der nächsten Stufe unter ihm, dem Affen, beizubehalten hatte. Durch den also hier auftretenden überwiegenden Intellekt ist aber nicht nur die Auffassung der Motive, die Mannigfaltigkeit derselben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich *seiner selbst* bewußt wird, aufs höchste gesteigert, in Folge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewußtseyns, welche, durch die Fähigkeit des abstrakten Erkennens unterstützt, jetzt bis zur vollkommenen Besonnenheit geht. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellekts nothwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens, ist eine Erhöhung aller *Affekte* eingetreten, ja die Möglichkeit der *Leidenschaften*, welche das Thier eigentlich nicht kennt. Denn die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt, eben weil diese eigentlich immer aus den gesteigerten Bedürfnissen und dringendern Forderungen des Willens entspringt: zudem aber unterstützen beide sich wechselseitig. Die Heftigkeit des Charakters nämlich hängt zusammen mit größerer Energie des Herzschlags und Blutumlaufs, welche physisch die Thätigkeit des Gehirns erhöht. Andererseits wieder erhöht die Klarheit der Intelligenz, mittelst der lebhafteren Auffassung der äußern Umstände, die durch diese hervorgerufenen Affekte. Daher z. B. lassen junge Kälber sich ruhig auf einen Wagen packen und fortschleppen: junge Löwen aber,

wenn nur von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unablässig, vom Morgen bis zum Abend; Kinder, in einer solchen Lage, würden sich fast zu Tode schreien und quälen. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen steht mit seiner schon sehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. Auf eben diesem Wechselverhältniß beruht es, daß der Mensch überhaupt viel größerer Leiden fähig ist, als das Thier; aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affekten. Eben so macht der erhöhte Intellekt ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil. Im Ganzen also verhält sich die Erscheinung des Willens im Menschen zu der im Thier der obern Geschlechter wie ein angeschlagener Ton zu seiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegriffenen Quinte. Aber auch zwischen den verschiedenen Thierarten sind die Unterschiede des Intellekts und dadurch des Bewußtseyns groß und endlos abgestuft. Das bloße Analogon von Bewußtseyn, welches wir noch der Pflanze zuschreiben müssen, wird sich zu dem noch viel dumpferen subjektiven Wesen eines unorganischen Körpers ungefähr verhalten wie das Bewußtseyn des untersten Thieres zu jenem quasi Bewußtseyn der Pflanze. Man kann sich die zahllosen Abstufungen im Grade des Bewußtseyns veranschaulichen unter dem Bilde der verschiedenen Geschwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigste, ja, wie unser drittes Buch lehrt, das natürliche Bild jener Abstufung liefert die Tonleiter, in ihrem ganzen Umfang, vom tiefsten noch hörbaren bis zum höchsten Ton. Nun aber ist es der Grad des Bewußtseyns, welcher den Grad des Daseyns eines Wesens bestimmt. Denn alles unmittelbare Daseyn ist ein subjektives: das objektive Daseyn ist im Bewußtseyn eines Andern vorhanden, also nur für dieses, mithin ganz mittelbar. Durch den Grad des Bewußtseyns sind die Wesen so verschieden, wie sie durch den Willen gleich sind, sofern dieser das Gemeinsame in ihnen allen ist.

Was wir aber jetzt zwischen Pflanze und Thier, und dann zwischen den verschiedenen Thiergeschlechtern betrachtet haben, findet auch noch zwischen Mensch und Mensch Statt. Auch hier

was darüber hinausgeht, wirkt schädlich: denn die zu große Entwickelung der Intelligenz steht der Festigkeit des Charakters und Entschlossenheit des Willens geradezu im Wege. Deshalb ist auch diese Art der Eminenz nicht so abnorm und ist hundert Mal weniger selten, als jene andere: demgemäß sehen wir große Feldherren und große Minister zu allen Zeiten, sobald nur die äußern Umstände ihrer Wirksamkeit günstig sind, auftreten. Große Dichter und Philosophen hingegen lassen Jahrhunderte auf sich warten: doch kann die Menschheit auch an diesem seltenen Erscheinen derselben sich genügen lassen; da ihre Werke bleiben und nicht bloß für die Gegenwart da sind, wie die Leistungen jener Anderen. — Dem oben erwähnten Gesetze der Sparsamkeit der Natur ist es auch völlig gemäß, daß sie die geistige Eminenz überhaupt höchst Wenigen, und das Genie nur als die seltenste aller Ausnahmen ertheilt, den großen Haufen des Menschengeschlechts aber mit nicht mehr Geisteskräften ausstattet, als die Erhaltung des Einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die großen und, durch ihre Befriedigung selbst, sich beständig vermehrenden Bedürfnisse des Menschengeschlechts machen es nothwendig, daß der bei weitem größte Theil desselben sein Leben mit grob körperlichen und ganz mechanischen Arbeiten zubringt: wozu sollte nun diesem ein lebhafter Geist, eine glühende Phantasie, ein subtiler Verstand, ein tief eindringender Scharfsinn nutzen? Dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher also ist die Natur mit dem kostbarsten aller ihrer Erzeugnisse am wenigsten verschwenderisch umgegangen. Von diesem Gesichtspunkt aus sollte man auch, um nicht unbillig zu urtheilen, seine Erwartungen von den geistigen Leistungen der Menschen überhaupt feststellen und z. B. auch Gelehrte, da in der Regel bloß äußere Veranlassungen sie zu solchen gemacht haben, zunächst betrachten als Männer, welche die Natur eigentlich zum Ackerbau bestimmt hatte: ja, selbst Philosophieprofessoren sollte man nach diesem Maaßstabe abschätzen und wird dann ihre Leistungen allen billigen Erwartungen entsprechend finden. — Beachtenswerth ist es, daß im Süden, wo die Noth des Lebens weniger schwer auf dem Menschengeschlechte lastet und mehr Muße gestattet, auch die geistigen Fähigkeiten, selbst der Menge, sogleich regsamer und feiner werden. — Physiologisch merkwürdig ist, daß das Uebergewicht der

Geiſt merklich nach; obgleich, wie Bako*) überaus treffend bemerkt hat, wenn ein Mal ein Nordländer von der Natur hochbegabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu welchem kein Südländer je gelangt. Demnach iſt es ſo verkehrt als gewöhnlich, zum Maaßſtab der Vergleichung der Geiſteskräfte verſchiedener Nationen die großen Geiſter derſelben zu nehmen: denn das heißt, die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr iſt es die große Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat: denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. — Noch iſt hier zu bemerken, daß eben die Leidenſchaftlichkeit, welche Bedingung des Genies iſt, mit ſeiner lebhaften Auffaſſung der Dinge verbunden, im praktiſchen Leben, wo der Wille ins Spiel kommt, zumal bei plötzlichen Ereigniſſen, eine ſo große Aufregung der Affekte herbeiführt, daß ſie den Intellekt ſtört und verwirrt; während der Phlegmatikus auch dann noch den vollen Gebrauch ſeiner, wenngleich viel geringern, Geiſteskräfte behält und damit alsdann viel mehr leiſtet, als das größte Genie vermag. Sonach begünſtigt ein leidenſchaftliches Temperament die urſprüngliche Beſchaffenheit des Intellekts, ein phlegmatiſches aber deſſen Gebrauch. Deshalb iſt das eigentliche Genie durchaus nur zu theoretiſchen Leiſtungen, als zu welchen es ſeine Zeit wählen und abwarten kann; welches gerade die ſeyn wird, wo der Wille gänzlich ruht und keine Welle den reinen Spiegel der Weltauffaſſung trübt: hingegen iſt zum praktiſchen Leben das Genie ungeſchickt und unbrauchbar, daher auch meiſtens unglücklich. In dieſem Sinn iſt Goethe's Taſſo gedichtet. Wie nun das eigentliche Genie auf der abſoluten Stärke des Intellekts beruht, welche durch eine ihr entſprechende, übermäßige Heftigkeit des Gemüths erkauft werden muß; ſo beruht hingegen die große Ueberlegenheit im praktiſchen Leben, welche Feldherren und Staatsmänner macht, auf der relativen Stärke des Intellekts, nämlich auf dem höchſten Grad deſſelben, der ohne eine zu große Erregbarkeit der Affekte, nebſt zu großer Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch Stand hält. Viel Feſtigkeit des Willens und Unerſchütterlichkeit des Gemüths, bei einem tüchtigen und feinen Verſtande, reicht hier aus; und

*) De augm. scient., L. VI, c. 3.

Dingen, und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale Wesen dieser im Bewußtseyn des Erkennenden noch ein Mal darzustellen. Vielmehr ist der Intellekt, als aus dem Willen stammend, auch nur zum Dienste dieses, also zur Auffassung der Motive, bestimmt: darauf ist er eingerichtet, mithin von durchaus praktischer Tendenz. Dies gilt auch insofern, als wir die metaphysische Bedeutung des Lebens als eine ethische begreifen: denn auch in diesem Sinne finden wir den Menschen nur zum Behufe seines Handelns erkennend. Ein solches, ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkenntnißvermögen wird, seiner Natur nach, stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist. Nun aber den Komplex dieser Relationen für das schlechthin und an sich selbst vorhandene Wesen der Welt, und die Art und Weise, wie sie sich, nach den im Gehirn präformirten Gesetzen, nothwendig darstellen, für die ewigen Gesetze des Daseyns aller Dinge zu halten, und nun danach Ontologie, Kosmologie und Theologie zu konstruiren, — dies war eigentlich der uralte Grund-Irrthum, dem Kant's Lehre ein Ende gemacht hat. Hier also kommt unsere objektive und daher großentheils physiologische Betrachtung des Intellekts *seiner* transscendentalen entgegen, ja, tritt, in gewissem Sinne, sogar als eine Einsicht a priori in dieselbe auf, indem sie, von einem außerhalb derselben genommenen Standpunkt, uns genetisch und daher als *noth wendig* erkennen läßt, was jene, von Thatsachen des Bewußtseyns ausgehend, auch nur thatsächlich darlegt. Denn in Folge unserer objektiven Betrachtung des Intellekts ist die Welt als Vorstellung, wie sie, in Raum und Zeit ausgebreitet, dasteht und nach der strengen Regel der Kausalität sich gesetzmäßig fort bewegt, zunächst nur ein physiologisches Phänomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieses, zwar auf Anlaß gewisser äußerer Reize, aber doch seinen eigenen Gesetzen gemäß vollzieht. Demnach versteht es sich zum voraus, daß was in dieser Funktion selbst, mithin durch sie und für sie vorgeht, keineswegs für die Beschaffenheit unabhängig von ihr vorhandener und ganz von ihr verschiedener *Dinge an sich* gehalten werden darf, sondern zunächst bloß die Art und Weise dieser Funktion selbst darstellt, als welche immer nur eine sehr untergeordnete Modifikation durch das

Masse des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches, nach Sömmering's scharfsinniger Entdeckung, den wahren nächsten Maaßstab für den Grad der Intelligenz, sowohl in den Thiergeschlechtern, als in den menschlichen Individuen, abgiebt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder vermehrt; weil, durch die große Ungleichheit des Verhältnisses, die Abhängigkeit aller motorischen Nerven vom Gehirn entschiedener wird; wozu wohl noch kommt, daß an der qualitativen Vollkommenheit des großen Gehirns auch die des kleinen, dieses nächsten Lenkers der Bewegungen, Theil nimmt; durch Beides also alle willkürlichen Bewegungen größere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen, und durch die Koncentration des Ausgangspunktes aller Aktivität Das entsteht, was Lichtenberg an Garrick lobt: „daß er allgegenwärtig in den Muskeln seines Körpers schien". Daher deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird, so gut wie Schlaffheit der Gesichtszüge und Stumpfheit des Blicks, als ein Zeichen von Geistlosigkeit betrachtet, sowohl an Individuen, wie an Nationen. Ein anderes Symptom des angeregten physiologischen Sachverhältnisses ist der Umstand, daß viele Leute, sobald ihr Gespräch mit ihrem Begleiter anfängt einigen Zusammenhang zu gewinnen, sogleich stillstehen müssen: weil nämlich ihr Gehirn, sobald es ein Paar Gedanken an einander zu haken hat, nicht mehr so viel Kraft übrig behält, wie erforderlich ist, um durch die motorischen Nerven die Beine in Bewegung zu erhalten: so knapp ist bei ihnen Alles zugeschnitten.

Aus dieser ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, daß derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung desselben beruht, bestimmt ist, keineswegs aber das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht ist, in Folge derer sie ihr Wachsthum der Richtung desselben entgegen lenkt, das Selbe ist, der Art nach, die Erkenntniß des Thieres, ja, auch des Menschen, wenn gleich, dem Grade nach, in dem Maaße gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es heischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relation zu andern

nehmen, dieses auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geschieht. Wir haben nämlich erkannt, daß die ursprünglich erkenntnißlose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn sie sich bis zum Selbstbewußtseyn emporgearbeitet hat, sich diesem als Wille entschleiert, diese Stufe nur mittelst Produktion eines animalischen Gehirns und der Erkenntniß, als Funktion desselben, erreicht, wonach in diesem Gehirn das Phänomen der anschaulichen Welt entsteht. Nun aber dieses bloße Gehirnphänomen, mit der seinen Funktionen unwandelbar anhängenden Gesetzmäßigkeit für das, unabhängig von ihm, vor ihm und nach ihm vorhandene, objektive Wesen an sich selbst der Welt und der Dinge in ihr zu erklären, ist offenbar ein Sprung, zu welchem nichts uns berechtigt. Aus diesem mundus phaenomenon, aus dieser, unter so vielfachen Bedingungen entstehenden Anschauung sind nun aber alle unsere Begriffe geschöpft, haben allen Gehalt nur von ihr, oder doch nur in Beziehung auf sie. Daher sind sie, wie Kant sagt, nur von immanentem, nicht von transscendentem Gebrauch: d. h. diese unsere Begriffe, dieses erste Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Urtheile, sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich und den wahren Zusammenhang der Welt und des Daseyns zu denken, unangemessen: ja, dieses Unternehmen ist dem, den stereometrischen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken, analog. Denn unser Intellekt, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen: er ist demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus eben entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehen und begreifen können: sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. — Eben weil der Intellekt ein Produkt der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die Christlichen Mystiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in seine Schranken zurückgewiesen: denn die Natur ist das Objekt, zu welchem allein er das Subjekt ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen

von ihr völlig unabhängig Vorhandene, welches als Reiz sie in Bewegung setzt, erhalten kann. Wie demnach Locke Alles, was mittelst der Empfindung in die Wahrnehmung kommt, den Sinnesorganen vindicirte, um es den Dingen an sich abzusprechen; so hat Kant in gleicher Absicht und auf demselben Wege weitergehend, Alles was die eigentliche Anschauung möglich macht, nämlich Raum, Zeit und Kausalität, als Gehirnfunktion nachgewiesen; wenn gleich er dieses physiologischen Ausdrucks sich enthalten hat, zu welchem jedoch unsere jetzige, von der entgegengesetzten, realen Seite kommende Betrachtungsweise uns nothwendig hinführt. Kant kam, auf seinem analytischen Wege, zu dem Resultat, daß was wir erkennen, bloße Erscheinungen seien. Was dieser räthselhafte Ausdruck eigentlich besage, wird aus unserer objektiven und genetischen Betrachtung des Intellekts klar: es sind die Motive, für die Zwecke eines individuellen Willens, wie sie in dem, zu diesem Behuf von ihm hervorgebrachten Intellekt (welcher selbst, objektiv, als Gehirn erscheint) sich darstellen, und welche, so weit man ihre Verkettung verfolgen mag, aufgefaßt, in ihrem Zusammenhange die in Zeit und Raum sich objektiv ausbreitende Welt liefern, welche ich die Welt als Vorstellung nenne. Auch verschwindet, von unserm Gesichtspunkt aus, das Anstößige, welches in der Kantischen Lehre daraus entsteht, daß, indem der Intellekt, statt der Dinge, wie sie an sich sind, bloße Erscheinungen erkennt, ja, in Folge derselben zu Paralogismen und ungegründeten Hypostasen verleitet wird, mittelst „Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann", — es das Ansehen gewinnt, als sei unser Intellekt absichtlich bestimmt, uns zu Irrthümern zu verleiten. Denn die hier gegebene objektive Ansicht des Intellekts, welche eine Genesis desselben enthält, macht begreiflich, daß er, ausschließlich zu praktischen Zwecken bestimmt, das bloße Medium der Motive ist, mithin durch richtige Darstellung dieser seine Bestimmung erfüllt, und daß, wenn wir aus dem Komplex und der Gesetzmäßigkeit der hiebei sich uns objektiv darstellenden Erscheinungen das Wesen der Dinge an sich selbst zu konstruiren unter-

nehmen, dieses auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geschieht. Wir haben nämlich erkannt, daß die ursprünglich erkenntnißlose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn sie sich bis zum Selbstbewußtseyn emporgearbeitet hat, sich diesem als Wille entschleiert, diese Stufe nur mittelst Produktion eines animalischen Gehirns und der Erkenntniß, als Funktion desselben, erreicht, wonach in diesem Gehirn das Phänomen der anschaulichen Welt entsteht. Nun aber dieses bloße Gehirnphänomen, mit der seinen Funktionen unwandelbar anhängenden Gesetzmäßigkeit für das, unabhängig von ihm, vor ihm und nach ihm vorhandene, objektive Wesen an sich selbst der Welt und der Dinge in ihr zu erklären, ist offenbar ein Sprung, zu welchem nichts uns berechtigt. Aus diesem mundus phaenomenon, aus dieser, unter so vielfachen Bedingungen entstehenden Anschauung sind nun aber alle unsere Begriffe geschöpft, haben allen Gehalt nur von ihr, oder doch nur in Beziehung auf sie. Daher sind sie, wie Kant sagt, nur von immanentem, nicht von transscendentem Gebrauch: d. h. diese unsere Begriffe, dieses erste Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Urtheile, sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich und den wahren Zusammenhang der Welt und des Daseyns zu denken, unangemessen: ja, dieses Unternehmen ist dem, den stereometrischen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken, analog. Denn unser Intellekt, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen: er ist demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus eben entspringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehen und begreifen können; sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. — Eben weil der Intellekt ein Produkt der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die Christlichen Mystiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in seine Schranken zurückgewiesen: denn die Natur ist das Objekt, zu welchem allein er das Subjekt ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen

Vernunft entsprungen ist. Daß wir auf dem unmittelbaren Wege, d. h. durch die unkritische, direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data, die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nachdenken über sie uns immer tiefer in unauflösliche Räthsel verstricken, rührt eben daher, daß der Intellekt, also die Erkenntniß selbst, schon ein Sekundäres, ein bloßes Produkt ist, herbeigeführt durch die Entwickelung des Wesens der Welt, die ihm folglich bis dahin vorhergängig war, und er zuletzt eintrat, als ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnißlosen Strebens, dessen Wesen sich in dem zugleich dadurch entstehenden Selbstbewußtseyn als Wille darstellt. Das der Erkenntniß als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch sie allererst möglich wurde, also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden; wie das Auge sich nicht selbst sehen kann. Vielmehr sind die auf der Oberfläche der Dinge sich darstellenden Verhältnisse zwischen Wesen und Wesen allein ihre Sache, und sind es nur mittelst des Apparats des Intellekts, nämlich seiner Formen, Raum, Zeit, Kausalität. Eben weil die Welt ohne Hülfe der Erkenntniß sich gemacht hat, geht ihr ganzes Wesen nicht in die Erkenntniß ein, sondern diese setzt das Daseyn der Welt schon voraus; weshalb der Ursprung desselben nicht in ihrem Bereiche liegt. Sie ist demnach beschränkt auf die Verhältnisse zwischen dem Vorhandenen, und damit für den individuellen Willen, zu dessen Dienst allein sie entstand, ausreichend. Denn der Intellekt ist, wie gezeigt worden, durch die Natur bedingt, liegt in ihr, gehört zu ihr, und kann daher nicht sich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberstellen, um so ihr ganzes Wesen schlechthin objektiv und von Grund aus in sich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut ist, Alles in der Natur verstehen, aber nicht die Natur selbst, wenigstens nicht unmittelbar.

So entmuthigend für die Metaphysik diese aus der Beschaffenheit und dem Ursprung des Intellekts hervorgehende wesentliche Beschränkung desselben auch seyn mag; so hat eben diese doch auch eine andere, sehr tröstliche Seite. Sie benimmt nämlich den unmittelbaren Aussagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit, in deren Behauptung der eigentliche Naturalismus besteht. Wenn daher auch die Natur uns jedes Lebende als aus dem Nichts hervorgehend und, nach einem ephemeren Daseyn, auf immer dahin zurückkehrend darstellt, und sie sich daran zu vergnügen scheint,

unaufhörlich von Neuem hervorzubringen, um unaufhörlich zerstören zu können, hingegen nichts Bestehendes zu Tage zu fördern vermag; wenn wir demnach als das einzige Bleibende die Materie anerkennen müssen, welche, unentstanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schooße gebiert, weshalb ihr Name aus mater rerum entstanden scheint, und neben ihr, als den Vater der Dinge, die Form, welche, eben so flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, so lange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Theil derselben), aber wenn sie diesen Anhalt ein Mal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyosauren bezeugen; so müssen wir dies zwar als die unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur anerkennen; aber, wegen des oben auseinandergesetzten Ursprungs und daraus sich ergebender Beschaffenheit des Intellekts, können wir dieser Aussage keine unbedingte Wahrheit zugestehen, vielmehr nur eine durchweg bedingte, welche Kant treffend als eine solche bezeichnet hat, indem er sie die Erscheinung im Gegensatz des Dinges an sich nannte. —

Wenn es, trotz dieser wesentlichen Beschränkung des Intellekts, möglich wird, auf einem Umwege, nämlich mittelst der weit verfolgten Reflexion und durch künstliche Verknüpfung der nach außen gerichteten, objektiven Erkenntniß mit den Datis des Selbstbewußtseyns, zu einem gewissen Verständniß der Welt und des Wesens der Dinge zu gelangen; so wird dieses doch nur ein sehr limitirtes, ganz mittelbares und relatives, nämlich eine parabolische Uebersetzung in die Formen der Erkenntniß, also ein quadam prodire tenus seyn, welches stets noch viele Probleme ungelöst übrig lassen muß. — Hingegen war der Grundfehler des alten, durch Kant zerstörten Dogmatismus, in allen seinen Formen, dieser, daß er schlechthin von der Erkenntniß, d. i. der Welt als Vorstellung, ausging, um aus deren Gesetzen das Seyende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorstellung, nebst ihren Gesetzen, als etwas schlechthin Vorhandenes und absolut Reales nahm; während das ganze Daseyn derselben von Grund aus relativ und ein bloßes Resultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Wesens an sich ist, — oder, mit andern Worten, daß er eine Ontologie

konstruirte, wo er bloß zu einer Dianoiologie Stoff hatte. Kant deckte das subjektiv Bedingte und deshalb schlechterdings Immanente, d. h. zum transscendenten Gebrauch Untaugliche, der Erkenntniß, aus der eigenen Gesetzmäßigkeit dieser selbst, auf: weshalb er seine Lehre sehr treffend Kritik der Vernunft nannte. Er führte dies theils dadurch aus, daß er den beträchtlichen und durchgängigen aprioriſchen Theil aller Erkenntniß nachwies, welcher, als durchaus subjektiv, alle Objektivität verkümmert; theils dadurch, daß er angeblich darthat, daß die Grundsätze der als rein objektiv genommenen Erkenntniß, wenn bis ans Ende verfolgt, auf Widersprüche leiteten. Nur aber hatte er voreilig angenommen, daß außer der objektiven Erkenntniß, d. h. außer der Welt als Vorstellung, uns nichts gegeben sei, als etwan noch das Gewissen, aus welchem er das Wenige, was noch von Metaphysik übrig blieb, konstruirte, nämlich die Moraltheologie, welcher er jedoch auch schlechterdings nur praktische, durchaus nicht theoretische Gültigkeit zugestand. — Er hatte übersehen, daß, wenn gleich allerdings die objektive Erkenntniß, oder die Welt als Vorstellung, nichts, als Erscheinungen, nebst deren phänomenalen Zusammenhang und Regressus liefert; dennoch unser selbsteigenes Wesen nothwendig auch der Welt der Dinge an sich angehört, indem es in dieser wurzeln muß: hieraus aber müssen, wenn auch die Wurzel nicht gerade zu Tage gezogen werden kann, doch einige Data zu erfassen seyn, zur Aufklärung des Zusammenhangs der Welt der Erscheinungen mit dem Wesen an sich der Dinge. Hier also liegt der Weg, auf welchem ich über Kant und die von ihm gezogene Gränze hinausgegangen bin, jedoch stets auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit, mich haltend, daher ohne das windbeutelnde Vorgeben intellektualer Anschauung, oder absoluten Denkens, welches die Periode der Pseudophilosophie zwischen Kant und mir charakterisirt. Kant ging, bei seiner Nachweisung des Unzulänglichen der vernünftigen Erkenntniß zur Ergründung des Wesens der Welt, von der Erkenntniß, als einer Thatsache, die unser Bewußtseyn liefert, aus, verfuhr also, in diesem Sinne, a posteriori. Ich aber habe in diesem Kapitel, wie auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", nachzuweisen gesucht, was die Erkenntniß ihrem Wesen und Ursprung nach sei, nämlich ein Sekundäres,

zu individuellen Zwecken Bestimmtes: woraus folgt, daß sie zur Ergründung des Wesens der Welt unzulänglich *seyn muß*; bin also, insofern, zum selben Ziel a priori gelangt. Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt ist. Daher muß man, auch bei der hier in Betracht genommenen, wichtigen Grunderkenntniß, nicht bloß, wie *Kant* gethan, vom Intellekt zur Erkenntniß der Welt gehen, sondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird diese, im weitern Sinn, physiologische Betrachtung der Ergänzung jener ideologischen, wie die Franzosen sagen, richtiger transscendentalen.

Im Obigen habe ich, um den Faden der Darstellung nicht zu unterbrechen, die Erörterung eines Punktes, den ich berührte, hinausgeschoben: es war dieser, daß in dem Maaße als, in der aufsteigenden Thierreihe, der Intellekt sich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, das *Erkennen* sich immer deutlicher vom *Wollen sondert* und dadurch reiner wird. Das Wesentliche hierüber findet man in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Pflanzenphysiologie (S. 68—72 der zweiten [S. 74—77 der dritten] Auflage), wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, verweise und hier bloß einige Bemerkungen daran knüpfe. Indem die Pflanze weder Irritabilität noch Sensibilität besitzt, sondern in ihr der Wille sich allein als Plasticität oder Reproduktionskraft objektivirt so hat sie weder Muskel noch Nerv. Auf der niedrigsten Stufe des Thierreichs, in den Zoophyten, namentlich den Polypen, können wir die Sonderung dieser beiden Bestandtheile noch nicht deutlich erkennen, setzen jedoch ihr Vorhandenseyn, wenn gleich in einem Zustande der Verschmelzung, voraus; weil wir Bewegungen wahrnehmen, die nicht, gleich denen der Pflanze, auf bloße Reize, sondern auf Motive, d. h. in Folge einer gewissen Wahrnehmung, vor sich gehen; daher eben wir diese Wesen als Thiere ansprechen. In dem Maaße nun, als, in der aufsteigenden Thierreihe, das Nerven- und das Muskelsystem sich immer deutlicher von einander *sondern*, bis das erstere, in den Wirbelthieren und am vollkommensten im Menschen, sich in ein organisches und ein cerebrales Nervensystem scheidet und dieses wieder sich zu dem überaus zusammengesetzten Apparat von großem und kleinem Ge-

hirn, verlängertem und Rücken-Mark, Cerebral- und Spinal-Nerven, sensibeln und motorischen Nervenbündeln steigert, davon allein das große Gehirn, nebst den ihm anhängenden sensibeln Nerven und den hintern Spinalnervenbündeln zur Aufnahme der Motive aus der Außenwelt, alle übrigen Theile hingegen nur zur Transmission derselben an die Muskeln, in denen der Wille sich direkt äußert, bestimmt sind; in demselben Maaße sondert sich im Bewußtseyn immer deutlicher das Motiv von dem Willensakt, den es hervorruft, also die Vorstellung vom Willen: dadurch nun nimmt die Objektivität des Bewußtseyns beständig zu, indem die Vorstellungen sich immer deutlicher und reiner darin darstellen. Beide Sonderungen sind aber eigentlich nur eine und die selbe, die wir hier von zwei Seiten betrachtet haben, nämlich von der objektiven und von der subjektiven, oder erst im Bewußtseyn anderer Dinge, und dann im Selbstbewußtseyn. Auf dem Grade dieser Sonderung beruht, im tiefsten Grunde, der Unterschied und die Stufenfolge der intellektuellen Fähigkeiten, sowohl zwischen verschiedenen Thierarten, als auch zwischen menschlichen Individuen: er giebt also das Maaß für die intellektuelle Vollkommenheit dieser Wesen. Denn die Klarheit des Bewußtseyns der Außenwelt, die Objektivität der Anschauung, hängt von ihm ab. In der oben angeführten Stelle habe ich gezeigt, daß das Thier die Dinge nur so weit wahrnimmt, als sie Motive für seinen Willen sind, und daß selbst die intelligentesten Thiere diese Gränze kaum überschreiten; weil ihr Intellekt noch zu fest am Willen haftet, aus dem er entsprossen ist. Hingegen faßt selbst der stumpfeste Mensch die Dinge schon einigermaaßen objektiv auf, indem er in ihnen nicht bloß erkennt, was sie in Bezug auf ihn, sondern auch Einiges von Dem, was sie in Bezug auf sich selbst und auf andere Dinge sind. Jedoch bei den Wenigsten erreicht dies den Grad, daß sie im Stande wären, irgend eine Sache rein objektiv zu prüfen und zu beurtheilen: sondern „das muß ich thun, das muß ich sagen, das muß ich glauben" ist das Ziel, welchem, bei jedem Anlaß, ihr Denken in gerader Linie zueilt und woselbst ihr Verstand alsbald die willkommene Rast findet. Denn dem schwachen Kopf ist das Denken so unerträglich, wie dem schwachen Arm das Heben einer Last: daher beide eilen niederzusetzen. Die Objektivität der

it haben, es näher und unmittelbar kennen zu lernen, nämlich den Bewegungen unsers eigenen Leibes; in Folge welcher rkenntniß wir es Wille nennen müssen. Es ist die Einsicht, aß was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommeeren Erscheinungen sich darstellt, nachdem es sich so hoch emporearbeitet hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf illt, — d. h. nachdem es bis zum Zustande des Selbstbewußtehns gelangt ist, — nunmehr dasteht als jener Wille, der das ns am genauesten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes erner zu Erklärende ist, welches vielmehr zu Allem Anderen die Erklärung giebt. Er ist demnach das Ding an sich, so weit ieses von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann. Folglich st er Das, was in jedem Dinge auf der Welt, in irgend einer Weise, sich äußern muß: denn er ist das Wesen der Welt und der Kern aller Erscheinungen.

Da meine Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" dem Gegenstande dieses Kapitels ganz eigentlich gewidmet ist und auch die Zeugnisse unbefangener Empiriker für diesen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt; so habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Gesagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentarisch sich aneinander reihen.

Zuvörderst also, in Hinsicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei ersten Kapitel der Abhandlung des Aristoteles über die Pflanzen aufmerksam. Das Interessanteste darin sind, wie so oft im Aristoteles, die von ihm angeführten Meinungen der früheren, tiefsinnigeren Philosophen. Da sehen wir, daß Anaxagoras und Empedokles ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachsthums vermöge der ihnen einwohnenden Begierde (ἐπιθυμία); ja, daß sie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung, beilegten; Platon aber die Begierde allein ihnen zuerkannte, und zwar wegen ihres starken Nahrungstriebes (vergl. Plato im Timäos, S. 403, Bip.). Aristoteles hingegen, seiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält sich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixirte Begriffe, behauptet, daß ohne Empfindung keine Begierde seyn könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, ist indessen, wie sein konfuses Gerede bezeugt, in beden-

Erkenntniß hervorgeht, ja, eine bloße Modifikation dieſer, alſo ein Sekundäres, Abgeleitetes und, wie die Erkenntniß ſelbſt, durch das Gehirn Bedingtes ſei; ſondern daß er das Prius derſelben, der Kern unſers Weſens und jene Urkraft ſelbſt ſei, welche den thieriſchen Leib ſchafft und erhält, indem ſie die unbewußten, ſo gut wie die bewußten Funktionen deſſelben vollzieht; — dies iſt der erſte Schritt in der Grunderkenntniß meiner Metaphyſik. So paradox es auch jetzt noch Vielen erſcheint, daß der Wille an ſich ſelbſt ein Erkenntnißloſes ſei; ſo haben doch ſchon ſogar die Scholaſtiker es irgendwie erkannt und eingeſehen; da der in ihrer Philoſophie durchaus bewanderte Jul. Cäſ. Vaninus (jenes bekannte Opfer des Fanatismus und der Pfaffenwuth), in ſeinem Amphitheatro, p. 181, ſagt: Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione. — Daß nun ferner jener ſelbe Wille es ſei, welcher auch in der Pflanze die Gemme anſetzt, um Blatt oder Blume aus ihr zu entwickeln, ja, daß die regelmäßige Form des Kryſtalls nur die zurückgelaſſene Spur ſeines momentanen Strebens ſei, daß er überhaupt, als das wahre und einzige αυτοματον, im eigentlichen Sinne des Worts, auch allen Kräften der unorganiſchen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erſcheinungen ſpiele, wirke, ihren Geſetzen die Macht verleihe, und ſelbſt in der roheſten Maſſe ſich noch als Schwere zu erkennen gebe; — dieſe Einſicht iſt der zweite Schritt in jener Grunderkenntniß, und ſchon durch eine fernere Reflexion vermittelt. Das gröbſte aller Mißverſtändniſſe aber wäre es, zu meynen, daß es ſich hiebei nur um ein Wort handle, eine unbekannte Größe damit zu bezeichnen: vielmehr iſt es die realſte aller Realerkenntniſſe, welche hier zur Sprache gebracht wird. Denn es iſt die Zurückführung jenes unſerer unmittelbaren Erkenntniß ganz Unzugänglichen, daher uns im Weſentlichen Fremden und Unbekannten, welches wir mit dem Worte Naturkraft bezeichnen, auf das uns am genaueſten und intimſten Bekannte, welches jedoch nur in unſerm eigenen Weſen uns unmittelbar zugänglich iſt; daher es von dieſem aus auf die andern Erſcheinungen übertragen werden muß. Es iſt die Einſicht, daß das Innere und Urſprüngliche in allen, wenn gleich noch ſo verſchiedenartigen Veränderungen und Bewegungen der Körper, dem Weſen nach, identiſch iſt; daß wir jedoch nur eine Gelegen-

heit haben, es näher und unmittelbar kennen zu lernen, nämlich in den Bewegungen unsers eigenen Leibes; in Folge welcher Erkenntniß wir es Wille nennen müssen. Es ist die Einsicht, daß was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommneren Erscheinungen sich darstellt, nachdem es sich so hoch emporgearbeitet hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, — d. h. nachdem es bis zum Zustande des Selbstbewußtseyns gelangt ist, — nunmehr dasteht als jener Wille, der das uns am genauesten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes ferner zu Erklärende ist, welches vielmehr zu Allem Anderen die Erklärung giebt. Er ist demnach das Ding an sich, so weit dieses von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann. Folglich ist er Das, was in jedem Dinge auf der Welt, in irgend einer Weise, sich äußern muß: denn er ist das Wesen der Welt und der Kern aller Erscheinungen.

Da meine Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" dem Gegenstande dieses Kapitels ganz eigentlich gewidmet ist und auch die Zeugnisse unbefangener Empiriker für diesen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt; so habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Gesagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentarisch sich aneinander reihen.

Zuvörderst also, in Hinsicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei ersten Kapitel der Abhandlung des Aristoteles über die Pflanzen aufmerksam. Das Interessanteste darin sind, wie so oft im Aristoteles, die von ihm angeführten Meinungen der früheren, tiefsinnigeren Philosophen. Da sehen wir, daß Anaxagoras und Empedokles ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachsthums vermöge der ihnen einwohnenden Begierde (επιθυμια); ja, daß sie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung, beilegten; Platon aber die Begierde allein ihnen zuerkannte, und zwar wegen ihres starken Nahrungstriebes (vergl. Plato im Timäos, S. 403, Bip.). Aristoteles hingegen, seiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält sich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixirte Begriffe, behauptet, daß ohne Empfindung keine Begierde seyn könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, ist indessen, wie sein konfuses Gerede bezeugt, in beden-

tender Verlegenheit, bis denn auch hier, „wo die Begriffe feh len, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt", nämlich το θρεπτι κον, das Ernährungsvermögen: dies hätten die Pflanzen, als einen Theil der sogenannten Seele, nach seiner beliebten Ein theilung in anima vegetativa, sensitiva, et intellectiva. Da ist aber eben eine scholastische Quidditas und besagt: plantae nu triuntur, quia habent facultatem nutritivam; ist mithin ei schlechter Ersatz für die tiefere Forschung seiner von ihm kritisirte Vorgänger. Auch sehen wir, im zweiten Kapitel, daß Empe dokles sogar die Sexualität der Pflanzen erkannt hatte; welche Aristoteles dann ebenfalls bekrittelt, und seinen Mangel a eigentlicher Sachkenntniß hinter allgemeine Principien verbirgt, wi dieses, daß die Pflanzen nicht beide Geschlechter im Verein habe könnten, da sie sonst vollkommener, als die Thiere seyn würden. – Durch ein ganz analoges Verfahren hat er das richtige astrono mische Weltsystem der Pythagoreer verdrängt und durch seine ab surden Grundprincipien, die er besonders in den Büchern de coel darlegt, das System des Ptolemäos veranlaßt, wodurch di Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit, von höchster Wich tigkeit, wieder auf fast 2000 Jahre verlustig ward.

Aber den Ausspruch eines vortrefflichen Biologen unsrer Zeit der genau mit meiner Lehre übereinstimmt, kann ich mich nicht entbrechen herzusetzen. G. R. Treviranus ist es, der in seinem Werke „Ueber die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", 1832, Bd. 2, Abth. 1, S. 49, Folgendes sagt: „Es läßt sich aber eine Form des Lebens denken, wobei die Wirkung des Aeußeren auf das Innere bloße Gefühle von Lust und Unlust, und in deren Folge Begehrungen veranlaßt. Eine solche ist das Pflanzenleben. In den höheren Formen des thierischen Lebens wird das Aeußere als etwas Objektives empfunden." Treviranus spricht hier aus reiner und unbefangener Natur auffassung, und ist sich der metaphysischen Wichtigkeit seines Aus spruchs so wenig bewußt, wie der contradictio in adjecto, die im Begriff eines „als Objektives Empfundenen" liegt, welches er sogar noch weitläuftig ausführt. Er weiß nicht, daß alle Empfindung wesentlich subjektiv, alles Objektive aber Anschauung, mithin Produkt des Verstandes ist. Dies thut jedoch dem Wahren und Wichtigen seines Ausspruchs keinen Abbruch.

In der That ist die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntniß bestehen könne, am Pflanzenleben augenscheinlich, man möchte sagen handgreiflich erkennbar. Denn hier sehen wir ein entschiedenes Streben, durch Bedürfnisse bestimmt, mannigfaltig modifizirt und der Verschiedenheit der Umstände sich anpassend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniß. — Und eben weil die Pflanze erkenntnißlos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld: sie weiß nichts davon. Sobald hingegen, in der Wesenreihe, die Erkenntniß eintritt, verlegen die Geschlechtstheile sich an eine verborgene Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich: er schämt sich ihrer. —

Zunächst nun also ist die Lebenskraft identisch mit dem Willen: allein auch alle andern Naturkräfte sind es; obgleich dies weniger augenfällig ist. Wenn wir daher die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Basis des Pflanzenlebens, zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgesprochen finden; so ist hingegen die Zurückführung der Kräfte der unorganischen Natur auf die selbe Grundlage in dem Maaße seltener, als die Entfernung dieser von unserm eigenen Wesen größer ist. — In der That ist die Gränze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt; so daß das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn auch manche Krystallisationen eine der vegetabilischen ähnelnde äußere Gestalt zeigen; so bleibt doch selbst zwischen der geringsten Flechte, dem niedrigsten Schimmel, und allem Unorganischen ein grundwesentlicher Unterschied. Im unorganischen Körper ist das Wesentliche und Bleibende, also Das, worauf seine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die Materie; das Unwesentliche und Wandelbare hingegen ist die Form. Beim organischen Körper verhält es sich gerade umgekehrt: denn eben im beständigen Wechsel des Stoffs, unter dem Beharren der Form, besteht sein Leben, d. h. sein Daseyn als eines Organischen. Sein Wesen und seine Identität liegt also allein in der Form. Daher hat der unorganische Körper seinen Bestand durch Ruhe und Abgeschlossenheit von äußern Einflüssen: hiebei allein erhält sich sein Daseyn, und, wenn dieser

Zustand vollkommen ist, ist ein solcher Körper von endloser Dauer. Der organische hingegen hat seinen Bestand gerade durch die fortwährende Bewegung und stetes Empfangen äußerer Einflüsse: sobald diese wegfallen und die Bewegung in ihm stockt, ist er todt und hört damit auf organisch zu seyn, wenn auch die Spur des dageweſenen Organismus noch eine Weile beharrt. — Demnach ist auch das in unsern Tagen so beliebte Gerede vom Leben des Unorganischen, ja sogar des Erdkörpers, und daß dieser, wie auch das Planetensystem, ein Organismus sei, durchaus unstatthaft. Nur dem Organischen gebührt das Prädikat Leben. Jeder Organismus aber ist durch und durch organisch, ist es in allen seinen Theilen und nirgend sind diese, selbst nicht in ihren kleinsten Partikeln, aus Unorganischem aggregativ zusammengesetzt. Wäre also die Erde ein Organismus; so müßten alle Berge und Felsen und das ganze Innere ihrer Masse organisch seyn und demnach eigentlich gar nichts Unorganisches existiren, mithin der ganze Begriff desselben wegfallen.

Hingegen daß die Erscheinung eines Willens so wenig an das Leben und die Organisation, als an die Erkenntniß gebunden sei, mithin auch das Unorganische einen Willen habe, dessen Aeußerungen alle seine nicht weiter erklärlichen Grundeigenschaften sind, dies ist ein wesentlicher Punkt meiner Lehre; wenn gleich die Spur eines solchen Gedankens bei den mir vorhergegangenen Schriftstellern viel seltener zu finden ist, als die vom Willen in den Pflanzen, wo er doch auch schon erkenntnißlos ist.

Im Anschießen des Krystalls sehen wir gleichsam noch einen Ansatz, einen Versuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüssigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung besteht, nicht, wie stets bei diesem, in einer Haut eingeschlossen ist, und er demnach weder Gefäße hat, in denen jene Bewegung sich fortsetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt absondert. Daher ergreift die Erstarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Krystall bleibt. —

Auch den „Wahlverwandtschaften" von Goethe liegt, wie schon der Titel andeutet, wenn gleich ihm unbewußt, der Gedanke zum Grunde, daß der Wille, der die Basis unsers eigenen Wesens ausmacht, der selbe ist, welcher sich schon in den niedrig-

sten, unorganischen Erscheinungen kund giebt, weshalb die Gesetzmäßigkeit beider Erscheinungen vollkommene Analogie zeigt.

Die Mechanik und Astronomie zeigen uns eigentlich, wie dieser Wille sich benimmt, so weit als er, auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, bloß als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. Die Hydraulik zeigt uns das Selbe da, wo die Starrheit wegfällt, und nun der flüssige Stoff seiner vorherrschenden Leidenschaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben ist. Die Hydraulik kann, in diesem Sinne, als eine Charakterschilderung des Wassers aufgefaßt werden, indem sie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen dasselbe durch die Schwere bewogen wird: diese sind, da bei allen nichtindividuellen Wesen kein partikularer Charakter neben dem generellen besteht, den äußeren Einflüssen stets genau angemessen, lassen sich also, durch Erfahrung dem Wasser abgemerkt, leicht auf feste Grundzüge, die man Gesetze nennt, zurückführen, welche genau angeben, wie das Wasser, vermöge seiner Schwere, bei unbedingter Verschiebbarkeit seiner Theile und Mangel der Elasticität, unter allen verschiedenen Umständen sich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydrostatik, wie zur Bewegung, die Hydrodynamik, die hiebei auch Hindernisse, welche die Adhäsion dem Willen des Wassers entgegensetzt, zu berücksichtigen hat: Beide zusammen machen die Hydraulik aus. — Eben so lehrt uns die Chemie, wie sich der Wille benimmt, wann die inneren Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zustand der Flüssigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunderbare Suchen und Fliehen, sich Trennen und Vereinen, Fahrenlassen des Einen, um das Andere zu ergreifen, wovon jeder Niederschlag zeugt, auftritt, welches Alles man als Wahlverwandtschaft (einen ganz dem bewußten Willen entlehnten Ausdruck) bezeichnet. — Aber die Anatomie und Physiologie läßt uns sehen, wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. — Der Poet endlich zeigt uns, wie sich der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er stellt ihn daher meistens in der vollkommensten seiner Erscheinungen dar, in vernünftigen Wesen, deren Charakter individuell ist, und deren Handeln und Leiden gegen einander er uns als Drama, Epos, Roman u. s. w. vor-

führt. Je regelrechter, je ſtreng naturgeſetzmäßiger die Darſtellung ſeiner Charaktere dabei ausfällt, deſto größer iſt ſein Ruhm; daher ſteht Shakeſpeare obenan. — Der hier gefaßte Geſichtspunkt entſpricht im Grunde dem Geiſt, in welchem Goethe die Naturwiſſenſchaften trieb und liebte; wiewohl er ſich der Sache nicht in abstracto bewußt war. Mehr noch, als dies aus ſeinen Schriften hervorgeht, iſt es mir aus ſeinen perſönlichen Aeußerungen bewußt.

Wenn wir den Willen da, wo ihn Niemand leugnet, alſo in den erkennenden Weſen betrachten; ſo finden wir überall, als ſeine Grundbeſtrebung, die Selbſterhaltung eines jeden Weſens: omnis natura vult esse conservatrix sui. Alle Aeußerungen dieſer Grundbeſtrebung aber laſſen ſich ſtets zurückführen auf ein Suchen, oder Verfolgen, und ein Meiden, oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Nun läßt eben Dieſes ſich noch nachweiſen ſogar auf der allerniedrigſten Stufe der Natur, alſo der Objektivation des Willens, da nämlich, wo die Körper nur noch als Körper überhaupt wirken, alſo Gegenſtände der Mechanik ſind, und bloß nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Elaſticität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt ſich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Baſis der Mechanik ausmacht, iſt im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach Selbſterhaltung. Dieſelbe nämlich iſt, da ſie als Körper undurchdringlich ſind, das einzige Mittel, ihre Kohäſion, alſo ihren jedesmaligen Beſtand, zu retten. Der geſtoßene oder gedrückte Körper würde von dem ſtoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um ſeine Kohäſion zu retten, der Gewalt deſſelben ſich durch die Flucht entzöge, und wo dieſe ihm benommen iſt, geſchieht es wirklich. Ja, man kann die elaſtiſchen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben ſuchen, oder wenigſtens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So ſehen wir denn in dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die ſo klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbeſtrebung des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, alſo des Triebes zur Selbſterhaltung,

der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt.

In der unorganischen Natur objektivirt der Wille sich zunächst in den allgemeinen Kräften, und erst mittelst dieser in den durch Ursachen hervorgerufenen Phänomenen der einzelnen Dinge. Das Verhältniß zwischen Ursache, Naturkraft und Willen als Ding an sich habe ich §. 26 des ersten Bandes hinlänglich auseinandergesetzt. Man sieht daraus, daß die Metaphysik den Gang der Physik nie unterbricht, sondern nur den Faden da aufnimmt, wo diese ihn liegen läßt, nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Kausalerklärung ihre Gränze hat. Hier erst hebt die metaphysische Erklärung aus dem Willen als Dinge an sich an. Bei jedem physischen Phänomen, jeder Veränderung materieller Dinge, ist zunächst ihre Ursache nachzuweisen, die eine eben solche einzelne, dicht zuvor eingetretene Veränderung ist; dann aber die ursprüngliche Naturkraft, vermöge welcher diese Ursache zu wirken fähig war; und allererst als das Wesen an sich dieser Kraft, im Gegensatz ihrer Erscheinung, ist der Wille zu erkennen. Dennoch giebt dieser sich eben so unmittelbar im Fallen eines Steines kund, wie im Thun des Menschen: der Unterschied ist nur, daß seine einzelne Aeußerung hier durch ein Motiv, dort durch eine mechanisch wirkende Ursache, z. B. die Wegnahme seiner Stütze, hervorgerufen wird, jedoch in beiden Fällen mit gleicher Nothwendigkeit, und daß sie dort auf einem individuellen Charakter, hier auf einer allgemeinen Naturkraft beruht. Diese Identität des Grundwesentlichen wird sogar sinnenfällig, wenn wir etwan einem aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper, der vermöge seiner besondern Gestalt lange hin und her rollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet, aufmerksam betrachten, wo dann ein gewisser Anschein des Lebens sich uns aufdringt und wir unmittelbar fühlen, daß etwas der Grundlage des Lebens Analoges auch hier wirksam ist. Dieses ist freilich die allgemeine Naturkraft, welche aber, an sich mit dem Willen identisch, hier gleichsam die Seele eines sehr kurzen Quasi-Lebens wird. Also giebt das in den beiden Extremen der Erscheinung des Willens Identische sich hier sogar der unmittelbaren Anschauung noch leise kund, indem diese ein Gefühl in uns erregt, daß auch hier ein ganz Ursprüngliches, wie wir es nur aus

den Akten unſers eigenen Willens kennen, unmittelbar zur Erſcheinung gelangt.

Auf eine ganz andere und großartige Weiſe kann man zu einer intuitiven Erkenntniß vom Daſeyn und Wirken des Willens in der unorganiſchen Natur gelangen, wenn man ſich in das Problem der drei Körper hineinſtudirt und alſo den Lauf des Mondes um die Erde etwas genauer und ſpecieller kennen lernt. Durch die verſchiedenen Kombinationen, welche der beſtändige Wechſel der Stellung dieſer drei Weltkörper gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beſchleunigt, bald verlangſamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner: dieſes nun aber wieder anders im Perihelio, als im Aphelio der Erde; welches Alles zuſammen in ſeinen Lauf eine ſolche Unregelmäßigkeit bringt, daß derſelbe ein wirklich kapriciöſes Anſehen erhält, indem ſogar das dritte Kepplerſche Geſetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, ſondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umſchreibt. Die Betrachtung dieſes Laufes iſt ein kleines und abgeſchloſſenes Kapitel der himmliſchen Mechanik, welche von der irdiſchen ſich durch die Abweſenheit alles Stoßes und Druckes, alſo der uns ſo faßlich ſcheinenden vis a tergo, und ſogar des wirklich vollbrachten Falles, auf erhabene Weiſe unterſcheidet, indem ſie neben der vis inertiae keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt, als bloß die Gravitation, dieſe aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnſucht derſelben nach Vereinigung. Wenn man nun, an dieſem gegebenen Fall, ſich ihr Wirken bis ins Einzelne veranſchaulicht; ſo erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbſtbewußtſeyn uns als Wille gegeben iſt. Denn die Aenderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derſelben, durch ſeine Stellung, dem Einfluß der Sonne bald mehr, bald weniger ausgeſetzt iſt, hat augenfällige Analogie mit dem Einfluß neu eintretender Motive auf unſern Willen und mit den Modifikationen unſers Handelns danach.

Ein erläuterndes Beiſpiel anderer Art iſt folgendes. Liebig (Chemie in Anwendung auf Agrikultur, S. 501) ſagt: „Bringen wir feuchtes Kupfer in Luft, welche Kohlenſäure enthält, ſo wird, durch den Kontakt mit dieſer Säure, die Verwandtſchaft des Metalls zum Sauerſtoff der Luft in dem Grade geſteigert, daß ſich

eide mit einander verbinden; seine Oberfläche bedeckt sich mit rünem, kohlensauerm Kupferoxyd. — Nun aber nehmen zwei körper, welche die Fähigkeit haben, sich zu verbinden, in dem Moment, da sie sich berühren, entgegengesetzte Elektricitätszustände in. Daher wird, wenn wir das Kupfer mit Eisen berühren, urch Erregung eines besondern Elektricitätszustandes, die Fähigeit des Kupfers, eine Verbindung mit dem Sauerstoff einzuehen, vernichtet: es bleibt auch unter den obigen Bedingungen blank." — Die Sache ist bekannt und von technischem Nutzen. Ich führe sie an, um zu sagen, daß hier der Wille des Kupfers, durch den elektrischen Gegensatz zum Eisen in Anspruch genommen und beschäftigt, die für seine chemische Verwandtschaft zum Oxygen und Kohlensäure sich darbietende Gelegenheit unbenutzt läßt. Er verhält sich demnach gerade so, wie der Wille in einem Menschen, der eine Handlung, zu der er sonst sich bewogen fühlen würde, unterläßt, um eine andere, zu der ein stärkeres Motiv ihn auffordert, zu vollziehen.

Im ersten Bande habe ich gezeigt, daß die Naturkräfte außerhalb der Kette von Ursachen und Wirkungen liegen, indem sie die durchgängige Bedingung, die metaphysische Grundlage derselben ausmachen und sich daher als ewig und allgegenwärtig, d. h. von Zeit und Raum unabhängig, bewähren. Sogar in der unbestrittenen Wahrheit, daß das Wesentliche einer Ursache, als solcher, darin bestehe, daß sie die selbe Wirkung, wie jetzt, auch zu jeder künftigen Zeit hervorbringen wird, ist schon enthalten, daß in der Ursache etwas liegt, das vom Laufe der Zeit unabhängig, d. h. außer aller Zeit ist: dies ist die in ihr sich äußernde Naturkraft. Man kann selbst, indem man die Machtlosigkeit der Zeit, den Naturkräften gegenüber, ins Auge faßt, von der bloßen Idealität dieser Form unserer Anschauung gewissermaaßen sich empirisch und faktisch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äußere Ursache, in eine rotirende Bewegung versetzt ist; so wird diese, wenn keine neu hinzukommende Ursache sie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht so seyn, wenn die Zeit etwas an sich selbst wäre und ein objektives, reales Daseyn hätte: denn da müßte sie auch etwas wirken. Wir sehen also hier einerseits die Naturkräfte, welche in jener Rotation sich äußern und sie, wenn ein Mal angefangen, endlos

fortsetzen, ohne selbst zu ermüden, oder zu ersterben, sich als ewig oder zeitlos, mithin als schlechthin real und an sich selbst existirend bewähren; und andererseits die Zeit, als etwas, das nur in der Art und Weise, wie wir jene Erscheinung apprehendiren, besteht, da es auf diese selbst keine Macht und keinen Einfluß ausübt: denn was nicht wirkt, das ist auch nicht.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich mechanisch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigsten ursprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zur Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellekts Beruhendes enthält, welches, eben als solches, den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. Indessen hat Kant, in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die mechanische Wirksamkeit selbst auf eine dynamische zurückgeführt. Hingegen ist die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen, über das nachweisbar Mechanische, wohin z. B. noch die Akustik gehört, hinaus, durchaus unberechtigt, und nimmermehr werde ich glauben, daß jemals auch nur die einfachste chemische Verbindung, oder auch die Verschiedenheit der drei Aggregationszustände sich wird mechanisch erklären lassen, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objektivationen jenes Willens sind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Ich halte dafür, daß das Licht weder eine Emanation, noch eine Vibration ist: beide Ansichten sind der verwandt, welche die Durchsichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falschheit beweist, daß das Licht keinen mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Um hievon die unmittelbarste Ueberzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzusehen, der Alles beugt, umwirft und zerstreut, während dessen aber ein Lichtstrahl, aus einer Wolkenlücke herabschießend, so ganz unerschüttert und mehr als felsenfest dasteht, daß er recht unmittelbar zu erkennen giebt, er gehöre einer andern, als der mechanischen Ordnung der Dinge an: unbeweglich steht er da, wie ein Gespenst. Aber nun

gar die von den Franzosen ausgegangenen Konstruktionen des Lichts aus Molekülen und Atomen sind eine empörende Absurdität. Als einen schreienden Ausdruck derselben, wie überhaupt der ganzen Atomistik, kann man einen im Aprilheft der Annales de chimie et physique von 1835 befindlichen Aufsatz über Licht und Wärme, von dem sonst so scharfsinnigen Ampère, betrachten. Da besteht Festes, Flüssiges und Elastisches aus den selben Atomen, und aus deren Aggregation allein entspringen alle Unterschiede: ja, es wird gesagt, daß zwar der Raum ins Unendliche theilbar sei, aber nicht die Materie; weil, wenn die Theilung bis zu den Atomen gelangt sei, die fernere Theilung in die Zwischenräume der Atome fallen müsse! Da sind dann Licht und Wärme Vibrationen der Atome, der Schall hingegen eine Vibration der aus den Atomen zusammengesetzten Molekülen. — In Wahrheit aber sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten, daher diese eben von ihnen reden, als hätten sie sie gesehen. Außerdem müßte man sich wundern, daß eine so empirisch gesinnte Nation, eine solche matter of fact nation, wie die Franzosen, so fest an einer völlig transscendenten, alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegenden Hypothese halten und darauf getrost ins weite Blaue hineinbauen kann. Dies ist nun eben eine Folge des zurückgebliebenen Zustandes der von ihnen so sehr vermiedenen Metaphysik, welche durch den, bei allem guten Willen, seichten und mit Urtheilskraft sehr dürftig begabten Herrn Cousin schlecht vertreten wird. Sie sind, durch den frühern Einfluß Condillac's, im Grunde noch immer Lockianer. Daher ist ihnen das Ding an sich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities, Alles in der Welt zuletzt erklärbar seyn muß: das lassen sie sich nicht ausreden, und ihre stillschweigende Voraussetzung ist, daß die Materie nur durch mechanische Kräfte bewegt werden kann. In Deutschland hat Kant's Lehre den Absurditäten der Atomistik und der durchweg mechanischen Physik auf die Dauer vorgebeugt; wenn gleich im gegenwärtigen Augenblick diese Ansichten auch hier grassiren; welches eine Folge der durch Hegel herbeigeführten Seichtigkeit, Rohheit und Unwissenheit ist. — Inzwischen ist nicht zu leugnen, daß

nicht nur die offenbar poröse Beschaffenheit der Naturkörper, sondern auch zwei specielle Lehren der neuern Physik dem Atomenunwesen scheinbar Vorschub gethan haben: nämlich Hauy's Krystallographie, welche jeden Krystall auf seine Kerngestalt zurückführt, die ein Letztes, aber doch nur relativ Untheilbares ist; sodann Berzelius' Lehre von den chemischen Atomen, welche jedoch bloße Ausdrücke der Verbindungsverhältnisse, also nur arithmetische Größen und im Grunde nicht mehr, als Rechenpfennige sind. — Hingegen Kants, freilich nur zu dialektischem Behuf aufgestellte, die Atomen vertheidigende Thesis der zweiten Antinomie, ist, wie ich in der Kritik seiner Philosophie nachgewiesen habe, ein bloßes Sophisma, und keineswegs leitet unser Verstand selbst uns nothwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn so wenig ich genöthigt bin, die, vor meinen Augen vorgehende, langsame, aber stetige und gleichförmige Bewegung eines Körpers mir zu denken als bestehend aus unzähligen, absolut schnellen, aber abgesetzten und durch eben so viele absolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochenen Bewegungen, vielmehr recht wohl weiß, daß der geworfene Stein langsamer fliegt, als die geschossene Kugel, dennoch aber unterwegs keinen Augenblick ruht; eben so wenig bin ich genöthigt, mir die Masse eines Körpers als aus Atomen und deren Zwischenräumen, d. h. dem absolut Dichten und dem absolut Leeren, bestehend zu denken: sondern ich fasse, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erscheinungen als stetige Continua auf, deren eines die Zeit, das andere den Raum, gleichmäßig erfüllt. Wie aber dabei dennoch eine Bewegung schneller als die andere seyn, d. h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann; so kann auch ein Körper specifisch schwerer als der andere seyn, d. h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten: der Unterschied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intensität der wirkenden Kraft; da Kant (nach Priestley's Vorgang) ganz richtig die Materie in Kräfte aufgelöst hat. — Aber sogar wenn man die hier aufgestellte Analogie nicht gelten lassen, sondern darauf bestehen wollte, daß die Verschiedenheit des specifischen Gewichts ihren Grund stets nur in der Porosität haben könne; so würde diese Annahme noch immer nicht auf Atome, sondern bloß auf eine völlig dichte und in

den verschiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr sie durchsetzten, zwar schlechterdings nicht weiter komprimabel wäre, aber dennoch stets, wie der Raum, den sie füllt, ins Unendliche theilbar bliebe; weil darin, daß sie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mögliche Kraft die Kontinuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben vermöchte. Denn, zu sagen, daß dies überall nur durch Erweiterung bereits vorhandener Zwischenräume möglich sei, ist eine ganz willkürliche Behauptung.

Die Annahme der Atome beruht eben auf den beiden angeregten Phänomenen, nämlich auf der Verschiedenheit des spezifischen Gewichts der Körper und auf der ihrer Kompressibilität, als welche beide durch die Annahme der Atome bequem erklärt werden. Dann aber müßten auch beide stets in gleichem Maaße vorhanden seyn; — was keineswegs der Fall ist. Denn z. B. Wasser hat ein viel geringeres specifisches Gewicht, als alle eigentlichen Metalle, müßte also weniger Atome und größere Interstizien derselben haben und folglich sehr kompressibel seyn: allein es ist beinahe ganz inkompressibel.

Die Vertheidigung der Atome ließe sich dadurch führen, daß man von der Porosität ausgienge und etwan sagte: alle Körper haben Poren, also auch alle Theile eines Körpers; gienge es nun hiemit ins Unendliche fort, so würde von einem Körper zuletzt nichts, als Poren übrig bleiben. — Die Widerlegung wäre, daß das übrig Bleibende zwar als ohne Poren und insofern als absolut dicht anzunehmen sei; jedoch darum noch nicht als aus absolut untheilbaren Partikeln, Atomen, bestehend: demnach wäre es wohl absolut inkompressibel, aber nicht absolut untheilbar; man müßte denn die Theilung eines Körpers als allein durch Eindringen in seine Poren möglich behaupten wollen; was aber ganz unerwiesen ist. Nimmt man es jedoch an, so hat man zwar Atome, d. h. absolut untheilbare Körper, also Körper von so starker Kohäsion ihrer räumlichen Theile, daß keine mögliche Gewalt sie trennen kann: solche Körper aber kann man alsdann so gut groß, wie klein annehmen, und ein Atom könnte so groß seyn, wie ein Ochs; wenn es nur jedem möglichen Angriffe widerstände.

Denkt man sich zwei höchst verschiedenartige Körper durch Kompression, wie mittelst Hämmern, oder durch Pulverisation,

aller Poren gänzlich entledigt; — würde dann ihr ſpecifiſches Gewicht das ſelbe ſeyn? — Dies wäre das Kriterium der Dynamik.

Kapitel 24.

Von der Materie.

Bereits in den Ergänzungen zum erſten Buche iſt, im vierten Kapitel, bei Betrachtung des uns a priori bewußten Theiles unſerer Erkenntniß, die Materie zur Sprache gekommen. Jedoch konnte ſie daſelbſt nur von einem einſeitigen Standpunkte aus betrachtet werden, weil wir dort bloß ihre Beziehung zu den Formen des Intellekts, nicht aber die zum Dinge an ſich im Auge hatten, mithin wir ſie nur von der ſubjektiven Seite, d. h. ſofern ſie unſere Vorſtellung iſt, nicht aber auch von der objektiven Seite, d. h. nach dem was ſie an ſich ſeyn mag, unterſuchten. In erſterer Hinſicht war unſer Ergebniß, daß ſie die objektiv, jedoch ohne nähere Beſtimmung aufgefaßte Wirkſamkeit überhaupt ſei; daher ſie, auf der dort beigegebenen Tafel unſerer Erkenntniſſe a priori, die Stelle der Kauſalität einnimmt. Denn das Materielle iſt das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgeſehen von der ſpecifiſchen Art ſeines Wirkens. Daher eben auch iſt die Materie, bloß als ſolche, nicht Gegenſtand der Anſchauung, ſondern allein des Denkens, mithin eigentlich eine Abſtraktion: in der Anſchauung hingegen kommt ſie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz beſtimmte Art des Wirkens. Bloß dadurch, daß wir von dieſer nähern Beſtimmung abſtrahiren, denken wir die Materie als ſolche, d. h. geſondert von der Form und Qualität: folglich denken wir unter dieſer das Wirken ſchlechthin und überhaupt, alſo die Wirkſamkeit in abstracto. Das näher beſtimmte Wirken faſſen wir alsdann als das Accidenz der Materie auf: aber erſt mittelſt dieſes wird dieſelbe anſchaulich, d. h. ſtellt ſich als Körper und Gegenſtand der Erfahrung dar. Die reine Materie hingegen, welche allein, wie ich in der Kritik der Kantiſchen Philoſophie dargethan habe, den wirk-

lichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der Subſtanz ausmacht, iſt die Kauſalität ſelbſt, objektiv, mithin als im Raum und daher als dieſen erfüllend, gedacht. Demgemäß beſteht das ganze Weſen der Materie im Wirken: nur durch dieſes erfüllt ſie den Raum und beharrt in der Zeit: ſie iſt durch und durch lauter Kauſalität. Mithin wo gewirkt wird, iſt Materie, und das Materielle iſt das Wirkende überhaupt. — Nun aber iſt die Kauſalität ſelbſt die Form unſers Verſtandes: denn ſie iſt, ſo gut wie Raum und Zeit, uns a priori bewußt. Alſo gehört auch die Materie, inſofern und bis hieher, dem formellen Theil unſerer Erkenntniß an, und iſt demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivirte, d. h. als das Raum Erfüllende aufgefaßte, Verſtandesform der Kauſalität ſelbſt. (Die nähere Auseinanderſetzung dieſer Lehre findet man in der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 77; 3. Aufl. S. 82.) Inſofern aber iſt die Materie eigentlich auch nicht Gegenſtand, ſondern Bedingung der Erfahrung; wie der reine Verſtand ſelbſt, deſſen Funktion ſie ſo weit iſt. Daher giebt es von der bloßen Materie auch nur einen Begriff, keine Anſchauung: ſie geht in alle äußere Erfahrung, als nothwendiger Beſtandtheil derſelben, ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; ſondern wird nur gedacht, und zwar als das abſolut Träge, Unthätige, Formloſe, Eigenſchaftsloſe, welches jedoch der Träger aller Formen, Eigenſchaften und Wirkungen iſt. Demzufolge iſt die Materie das durch die Formen unſers Intellekts, in welchem die Welt als Vorſtellung ſich darſtellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende Subſtrat aller vorübergehenden Erſcheinungen, alſo aller Aeußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Weſen. Als ſolches und als aus den Formen des Intellekts entſprungen verhält ſie ſich gegen jene Erſcheinungen ſelbſt durchaus indifferent, d. h. ſie iſt eben ſo bereit, der Träger dieſer, wie jener Naturkraft zu ſeyn, ſobald nur, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu eingetreten ſind; während ſie ſelbſt, eben weil ihre Exiſtenz eigentlich nur formal, d. h. im Intellekt gegründet iſt, unter allem jenem Wechſel als das ſchlechthin Beharrende, alſo das zeitlich Anfangs- und End-loſe gedacht werden muß. Hierauf beruht es, daß wir den Gedanken nicht aufgeben können, daß aus Jedem Jedes werden kann, z. B. aus Blei

Gold; indem hiezu bloß erfordert wäre, daß man die Zwischenzustände herausfände und herbeiführte, welche die an sich indifferente Materie auf jenem Wege zu durchwandern hätte. Denn a priori ist nimmermehr einzusehen, warum die selbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei ist, nicht einst Träger der Qualität Gold werden könnte. — Von den eigentlichen Anschauungen a priori unterscheidet die Materie, als welche bloß ein a priori Gedachtes ist, sich zwar dadurch, daß wir sie auch ganz wegdenken können; Raum und Zeit hingegen nimmermehr: allein dies bedeutet bloß, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorstellen können. Denn die ein Mal in sie hineingesetzte und demnach als vorhanden gedachte Materie können wir schlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. sie als verschwunden und vernichtet, sondern immer nur als in einen andern Raum versetzt uns vorstellen: in sofern also ist sie mit unserm Erkenntnißvermögen eben so unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, daß sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt seyn muß, deutet schon an, daß sie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem formalen Theil unserer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der That der Anknüpfungspunkt des empirischen Theils unserer Erkenntniß an den reinen und aprioriſchen, mithin der eigenthümliche Grundstein der Erfahrungswelt.

Allererst da, wo alle Aussagen a priori aufhören, mithin in dem ganz empirischen Theil unserer Erkenntniß der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmten Wirkungsart derselben, offenbart sich jener Wille, den wir als das Wesen an sich der Dinge bereits erkannt und festgestellt haben. Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen stets nur als Eigenschaften und Aeußerungen eben jener Materie, deren Daseyn und Wesen auf den subjektiven Formen unsers Intellekts beruht: d. h. sie werden nur an ihr, daher mittelst ihrer sichtbar. Denn, was immer sich uns darstellt ist stets nur eine auf speciell bestimmte Weise wirkende Materie. Aus den inneren und nicht weiter erklärbaren Eigenschaften einer solchen geht alle bestimmte Wirkungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie selbst nie wahrgenommen, sondern eben nur jene Wirkungen und

die dieſen zum Grunde liegenden beſtimmten Eigenſchaften, nach deren Abſonderung die Materie, als das dann noch übrig Bleibende, von uns nothwendig hinzugedacht wird: denn ſie iſt, laut der oben gegebenen Auseinanderſetzung, die objektivirte Urſächlichkeit ſelbſt. — Demzufolge iſt die Materie Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Weſen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anſchaulich, ſichtbar wird. In dieſem Sinne iſt alſo die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorſtellung. Dieſer gehört ſie an, ſofern ſie das Produkt der Funktionen des Intellekts iſt, jener, ſofern das in allen materiellen Weſen, d. i. Erſcheinungen, ſich Manifeſtirende der Wille iſt. Daher iſt jedes Objekt als Ding an ſich Wille, und als Erſcheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenſchaften, d. h. von allen Formen unſerer Anſchauung und Apprehenſion entkleiden; ſo würden wir das Ding an ſich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelſt jener Formen, als das rein Empiriſche an der Materie auftritt, welche ſelbſt aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erſcheinen würde: d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, ſondern den Willen. Eben dieſes Ding an ſich, oder der Wille, tritt, indem es zur Erſcheinung wird, d. h. in die Formen unſers Intellekts eingeht, als die Materie auf, d. h. als der ſelbſt unſichtbare, aber nothwendig vorausgeſetzte Träger nur durch ihn ſichtbarer Eigenſchaften: in dieſem Sinn iſt alſo die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Demnach hatten auch Plotinos und Jordanus Brunus, nicht nur in ihrem, ſondern auch in unſerm Sinne Recht, wenn ſie, wie bereits Kap. 4 erwähnt wurde, den paradoxen Ausſpruch thaten, die Materie ſelbſt ſei nicht ausgedehnt, ſie ſei folglich unkörperlich. Denn die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unſre Anſchauungsform iſt, und die Körperlichkeit beſteht im Wirken, welches auf der Kauſalität, mithin der Form unſers Verſtandes, beruht. Hingegen alle beſtimmte Eigenſchaft, alſo alles Empiriſche an der Materie, ſelbſt ſchon die Schwere, beruht auf Dem, was nur mittelſt der Materie ſichtbar wird, auf dem Dinge an ſich, dem Willen. Die Schwere iſt jedoch die allerniedrigſte Stufe der Objektivation des Willens;

daher sie sich an jeder Materie, ohne Ausnahme, zeigt, also von der Materie überhaupt unzertrennlich ist. Doch gehört sie, eben weil sie schon Willensmanifestation ist, der Erkenntniß a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorstellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulsionskraft und Beharrlichkeit; weil sie alsdann ohne Undurchdringlichkeit, mithin ohne Raumerfüllung, d. h. ohne Wirksamkeit wäre: allein eben im Wirken, d. h. in der Kausalität überhaupt, besteht das Wesen der Materie als solcher: und die Kausalität beruht auf der Form a priori unsers Verstandes, kann daher nicht weggedacht werden.

Die Materie ist demzufolge der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird, d. h. die Form der objektiven Vorstellung annimmt: also was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille. Dem ganz entsprechend ist, wie oben nachgewiesen, unser Leib nur die Sichtbarkeit, Objektität, unsers Willens, und eben so ist jeder Körper die Objektität des Willens auf irgend einer ihrer Stufen. Sobald der Wille sich der objektiven Erkenntniß darstellt, geht er ein in die Anschauungsformen des Intellekts, in Zeit, Raum und Kausalität: alsbald aber steht er, vermöge dieser, als ein materielles Objekt da. Wir können Form ohne Materie vorstellen; aber nicht umgekehrt: weil die Materie, von der Form entblößt, der Wille selbst wäre, dieser aber nur durch Eingehen in die Anschauungsweise unsers Intellekts, und daher nur mittelst Annahme der Form, objektiv wird. Der Raum ist die Anschauungsform der Materie, weil er der Stoff der bloßen Form ist, die Materie aber nur in der Form erscheinen kann.

Indem der Wille objektiv wird, d. h. in die Vorstellung übergeht, ist die Materie das allgemeine Substrat dieser Objektivation, oder vielmehr die Objektivation selbst in abstracto genommen, d. h. abgesehen von aller Form. Die Materie ist demnach die Sichtbarkeit des Willens überhaupt, während der Charakter seiner bestimmten Erscheinungen an der Form und Qualität seinen Ausdruck hat. Was daher in der Erscheinung, d. h. für die Vorstellung, Materie ist, das ist an sich selbst Wille. Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und Anschauung, was vom Willen an sich selbst gilt, und sie giebt

alle seine Beziehungen und Eigenschaften im zeitlichen Bilde wieder. Demnach ist sie der Stoff der anschaulichen Welt, wie der Wille das Wesen an sich aller Dinge ist. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist Eine; eben wie der Wille Einer ist in allen seinen Objektivationen. Wie dieser sich nie als Allgemeines, d. h. als Wille schlechthin, sondern stets als Besonderes, d. h. unter speciellen Bestimmungen und gegebenem Charakter, objektivirt; so erscheint die Materie nie als solche, sondern stets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. In der Erscheinung, oder Objektivation des Willens repräsentirt sie seine Ganzheit, ihn selbst, der in Allen Einer ist, wie sie in allen Körpern Eine. Wie der Wille der innerste Kern aller erscheinenden Wesen ist; so ist sie die Substanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das schlechthin Unzerstörbare in allem Daseienden ist; so ist die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. — Daß die Materie für sich, also getrennt von der Form, nicht angeschaut oder vorgestellt werden kann, beruht darauf, daß sie an sich selbst und als das rein Substantielle der Körper eigentlich der Wille selbst ist; dieser aber nicht an sich selbst, sondern nur unter sämmtlichen Bedingungen der Vorstellung und daher nur als Erscheinung objektiv wahrgenommen, oder angeschaut werden kann: unter diesen Bedingungen aber stellt er sich sofort als Körper dar, d. h. als die in Form und Qualität gehüllte Materie. Die Form aber ist durch den Raum, und die Qualität, oder Wirksamkeit, durch die Kausalität bedingt: beide also beruhen auf den Funktionen des Intellekts. Die Materie ohne sie wäre eben das Ding an sich, d. i. der Wille selbst. Nur daher konnten, wie gesagt, Plotinos und Jordanus Brunus, auf ganz objektivem Wege, zu dem Ausspruch gebracht werden, daß die Materie an und für sich ohne Ausdehnung, folglich ohne Räumlichkeit, folglich ohne Körperlichkeit sei.

Weil also die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte seyn, die eben seine Qualität ausmachen. Dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie im

Grunde Eines ſind; da, wie Kant dargethan hat, die Materie ſelbſt uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expanſions- und Attraktions-Kraft, gegeben iſt. Zwiſchen Kraft und Stoff beſteht alſo kein Gegenſatz: vielmehr ſind ſie geradezu Eines.

Durch den Gang unſerer Betrachtung auf dieſen Geſichtspunkt geführt und zu dieſer metaphyſiſchen Anſicht der Materie gelangt, werden wir ohne Widerſtreben eingeſtehen, daß der zeitliche Urſprung der Formen, der Geſtalten, oder Species, nicht füglich irgend wo anders geſucht werden kann, als in der Materie. Aus dieſer müſſen ſie einſt hervorgebrochen ſeyn; eben weil ſolche die bloße Sichtbarkeit des Willens iſt, welcher das Weſen an ſich aller Erſcheinungen ausmacht. Indem er zur Erſcheinung wird, d. h. dem Intellekt ſich objektiv darſtellt, nimmt die Materie, als ſeine Sichtbarkeit, mittelſt der Funktionen des Intellekts, die Form an. Daher ſagten die Scholaſtiker: materia appetit formam. Daß der Urſprung aller Geſtalten der Lebendigen ein ſolcher war, iſt nicht zu bezweifeln: es läßt ſich nicht ein Mal anders denken. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Geſtalten offen ſtehen und von der Natur mit gränzenloſer Sorgfalt und Eifer geſichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, iſt allein durch die Erfahrung zu entſcheiden; zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweiſung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch halte ich die generatio aequivoca auf ſehr niedrigen Stufen, der neueſten Einwendungen dagegen ungeachtet, für höchſt wahrſcheinlich, und zwar zunächſt bei Entozoen und Epizoen, beſonders ſolchen, welche in Folge ſpecieller Kacherien der thieriſchen Organismen auftreten; weil nämlich die Bedingungen zum Leben derſelben nur ausnahmsweiſe Statt finden, ihre Geſtalt ſich alſo nicht auf dem regelmäßigen Wege fortpflanzen kann und deshalb, bei eintretender Gelegenheit, ſtets von Neuem zu entſtehen hat. Sobald daher, in Folge gewiſſer chroniſcher Krankheiten, oder Kacherien, die Lebensbedingungen der Epizoen eingetreten ſind, entſtehen, nach Maaßgabe derſelben, pediculus capitis, oder pubis, oder corporis, ganz von ſelbſt und ohne Ei; ſo komplicirt auch der Bau dieſer Inſekten ſeyn mag: denn die Fäulniß eines lebenden thieriſchen Körpers giebt Stoff zu höheren Pro-

duktionen, als die des Heues im Waſſer, welche bloß Infuſionsthiere liefert. Oder will man lieber, daß auch die Eier der Epizoen ſtets hoffnungsvoll in der Luft ſchweben? — (Schrecklich zu denken!) Vielmehr erinnere man ſich der auch jetzt noch vorkommenden Phtheiriaſis. — Ein analoger Fall tritt ein, wann, durch beſondere Umſtände, die Lebensbedingungen einer Species, welche dem Orte bis dahin fremd war, ſich einfinden. So ſah Auguſt St. Hilaire in Braſilien, nach dem Abbrennen eines Urwaldes, ſobald die Aſche nur eben kalt geworden, eine Menge Pflanzen aus ihr hervorwachſen, deren Art weit und breit nicht zu finden war; und ganz neuerlich berichtete der Admiral Petit-Thouars, vor der Académie des sciences, daß auf den neu ſich bildenden Korallen-Inſeln in Polyneſien allmälig ein Boden ſich abſetzt, der bald trocken, bald im Waſſer liegt, und deſſen die Vegetation ſich alsbald bemächtigt, Bäume hervorbringend, welche dieſen Inſeln ganz ausſchließlich eigen ſind (Comptes rendus, 17 Janv. 1859, p. 147). — Ueberall wo Fäulniß entſteht, zeigen ſich Schimmel, Pilze und, im Flüſſigen, Infuſorien. Die jetzt beliebte Annahme, daß Sporen und Eier zu den zahlloſen Species aller jener Gattungen überall in der Luft ſchweben und lange Jahre hindurch auf eine günſtige Gelegenheit warten, iſt paradoxer, als die der generatio aequivoca. Fäulniß iſt die Zerſetzung eines organiſchen Körpers, zuerſt in ſeine näheren chemiſchen Beſtandtheile: weil nun dieſe in allen lebenden Weſen mehr oder weniger gleichartig ſind; ſo kann, in ſolchem Augenblick, der allgegenwärtige Wille zum Leben ſich ihrer bemächtigen, um jetzt, nach Maaßgabe der Umſtände, neue Weſen daraus zu erzeugen, welche alsbald, ſich zweckmäßig geſtaltend, d. h. ſein jedesmaliges Wollen objektivirend, aus ihnen ſo gerinnen, wie das Hühnchen aus der Flüſſigkeit des Eies. Wo Dies nun aber nicht geſchieht; da werden die faulenden Stoffe in ihre entfernteren Beſtandtheile zerſetzt, welches die chemiſchen Grundſtoffe ſind, und gehen nunmehr über in den großen Kreislauf der Natur. Der ſeit 10—15 Jahren geführte Krieg gegen die generatio aequivoca, mit ſeinem voreiligen Siegesgeſchrei, war das Vorſpiel zum Ableugnen der Lebenskraft, und dieſem verwandt. Man laſſe ſich nur ja durch Machtſprüche und mit dreiſter Stirn gegebene Verſicherungen, daß die Sachen entſchieden, abgemacht und

allgemein anerkannt wären, übertölpeln. Vielmehr geht die ganze mechaniſche und atomiſtiſche Naturanſicht ihrem Bankrott entgegen, und die Vertheidiger derſelben haben zu lernen, daß hinter der Natur etwas mehr ſteckt, als Stoß und Gegenſtoß. Die Realität der generatio aequivoca und die Nichtigkeit der abenteuerlichen Annahme, daß in der Atmoſphäre überall und jederzeit Billionen Keime aller möglichen Schimmelpilze und Eier aller möglichen Infuſorien hermſchweben, bis ein Mal Eines und das Andere zufällig das ihm gemäße Medium findet, hat ganz neuerlich (1859) Pouchet vor der franzöſiſchen Akademie, zum großen Verdruß der übrigen Mitglieder derſelben, gründlich und ſiegreich dargethan.

Unſere Verwunderung bei dem Gedanken des Urſprungs der Formen aus der Materie gleicht im Grunde der des Wilden, der zum erſten Mal einen Spiegel erblickt und über ſein eigenes Bild, das ihm daraus entgegentritt, erſtaunt. Denn unſer eigenes Weſen iſt der Wille, deſſen bloße Sichtbarkeit die Materie iſt, welche jedoch nie anders als mit dem Sichtbaren, d. h. unter der Hülle der Form und Qualität, auftritt, daher nie unmittelbar wahrgenommen, ſondern ſtets nur hinzugedacht wird, als das in allen Dingen, unter aller Verſchiedenheit der Qualität und Form, Identiſche, welches gerade das eigentlich Subſtantielle in ihnen allen iſt. Eben deshalb iſt ſie mehr ein metaphyſiſches, als ein bloß phyſiſches Erklärungsprincip der Dinge, und alle Weſen aus ihr entſpringen laſſen, heißt wirklich ſie aus einem ſehr Geheimnißvollen erklären; wofür es nur Der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechſelt. In Wahrheit iſt zwar keineswegs die letzte und erſchöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Urſprung, wie der unorganiſchen Formen, ſo auch der organiſchen Weſen allerdings in der Materie zu ſuchen. — Jedoch ſcheint es, daß die Urerzeugung organiſcher Formen, die Hervorbringung der Gattungen ſelbſt, der Natur faſt ſo ſchwer fällt auszuführen, wie uns zu begreifen: dahin nämlich deutet die durchweg ſo ganz übermäßige Vorſorge derſelben für die Erhaltung der ein Mal vorhandenen Gattungen. Auf der gegenwärtigen Oberfläche dieſes Planeten hat dennoch der Wille zum Leben die Skala ſeiner Objektivation drei Mal, ganz unabhängig von einander, in verſchiedener Modulation, aber auch in

sehr verschiedener Vollkommenheit und Vollständigkeit abgespielt. Nämlich die alte Welt, Amerika und Australien haben bekanntlich Jedes seine eigenthümliche, selbstständige und von der der beiden Andern gänzlich verschiedene Thierreihe. Die Species sind auf jedem dieser großen Kontinente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei dem selben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie mit einander; daher die genera größtentheils die selben sind. Diese Analogie läßt in Australien sich nur sehr unvollständig verfolgen; weil dessen Fauna an Säugethieren sehr arm ist und weder reißende Thiere, noch Affen hat: hingegen zwischen der alten Welt und Amerika ist sie augenfällig und zwar so, daß Amerika an Säugethieren stets das schlechtere Analogon aufweist, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das bessere. So hat es zwar den Kondor, die Aras, die Kolibrite und die größten Batrachier und Ophidier voraus; aber z. B. statt des Elephanten nur den Tapir, statt des Löwen den Kuguar, statt des Tigers den Jaguar, statt des Kameels das Lama, und statt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus diesem letzteren Mangel läßt sich schließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menschen hat bringen können; da sogar von der nächsten Stufe unter diesem, dem Tschimpansee und dem Orangutan oder Pongo, der Schritt bis zum Menschen noch ein unmäßig großer war. Dem entsprechend finden wir die drei, sowohl aus physiologischen, als linguistischen Gründen nicht zu bezweifelnden, gleich ursprünglichen Menschenrassen, die kaukasische, mongolische und äthiopische, allein in der alten Welt zu Hause, Amerika hingegen von einem gemischten, oder klimatisch modifizirten, mongolischen Stamme bevölkert, der von Asien hinübergekommen seyn muß. Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächst vorhergegangenen war es stellenweise bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menschen gekommen.

Von diesem Standpunkt unserer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erscheinenden Willens erkennen, ja sogar für die bloß physische, dem Leitfaden der Zeit und Kausalität nachgehende Forschung, sie als den Ursprung der Dinge gelten läßt, wird man leicht auf die Frage geführt, ob man nicht selbst in der Philosophie, eben so gut von der objektiven, wie von der sub-

jektiven Seite ausgehen und demnach als die fundamentale Wahrheit den Satz aufstellen könnte: „es giebt überhaupt nichts als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte.“ — Bei dieſen hier ſo leicht hingeworfenen „inwohnenden Kräften“ iſt aber ſogleich zu erinnern, daß ihre Vorausſetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei dieſem ſtehen, oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein ſolches iſt wahrlich jede, den verſchiedenartigen Wirkungen eines unorganiſchen Körpers zum Grunde liegende, beſtimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organiſchen ſich äußernde Lebenskraft; — wie ich dies Kap. 17 ausführlich auseinandergeſetzt und daran dargethan habe, daß niemals die Phyſik auf den Thron der Metaphyſik geſetzt werden kann, eben weil ſie die erwähnte und noch viele andere Vorausſetzungen ganz unberührt ſtehen läßt; wodurch ſie auf den Anſpruch, eine letzte Erklärung der Dinge abzugeben, von vorne herein verzichtet. Ferner habe ich hier an die, gegen das Ende des erſten Kapitels gegebene, Nachweiſung der Unzuläſſigkeit des Materialismus zu erinnern, ſofern er, wie dort geſagt wurde, die Philoſophie des bei ſeiner Rechnung ſich ſelbſt vergeſſenden Subjekts iſt. Dieſe ſämmtlichen Wahrheiten aber beruhen darauf, daß alles Objektive, alles Aeußere, da es ſtets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes iſt, auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres bleibt, daher ſchlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge, oder der Ausgangspunkt der Philoſophie werden kann. Dieſe nämlich verlangt nothwendig das ſchlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein ſolches aber iſt offenbar nur das dem Selbſtbewußtſeyn Gegebene, das Innere, das Subjektive. Daher eben iſt es ein ſo eminentes Verdienſt des Karteſius, daß er zuerſt die Philoſophie vom Selbſtbewußtſeyn hat ausgehen laſſen. Auf dieſem Wege ſind ſeitdem die ächten Philoſophen, vorzüglich Locke, Berkeley und Kant, jeder auf ſeine Weiſe, immer weiter gegangen, und in Folge ihrer Unterſuchungen wurde ich darauf geleitet, im Selbſtbewußtſeyn, ſtatt eines, zwei völlig verſchiedene Data der unmittelbaren Erkenntniß gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorſtellung und den Willen, durch deren kombinirte Anwendung man in der Piloſophie in dem Maaße weiter gelangt, als man bei einer algebraiſchen Aufgabe

mehr leiſten kann, wenn man zwei, als wenn man nur eine bekannte Größe gegeben erhält.

Das unausweichbar Falſche des *Materialismus* beſteht, dem Geſagten zufolge, zunächſt darin, daß er von einer petitio principii ausgeht, welche, näher betrachtet, ſich ſogar als ein πρωτον ψευδος ausweiſt, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein ſchlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniß des Subjekts Vorhandenes, alſo eigentlich ein Ding an ſich ſei. Er legt der Materie (und damit auch ihren Vorausſetzungen, Zeit und Raum) eine *abſolute*, d. h. vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Exiſtenz bei: dies iſt ſein Grundfehler. Nächſtdem muß er, wenn er redlich zu Werke gehen will, die den gegebenen Materien, d. h. den Stoffen, inhärirenden Qualitäten, ſammt den in dieſen ſich äußernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultas der Materie, unerklärt daſtehen laſſen und von ihnen ausgehen; wie dies Phyſik und Phyſiologie wirklich thun, weil ſie eben keine Anſprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu ſeyn. Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigſtens wie er bisher aufgetreten, *nicht* redlich: er leugnet nämlich alle jene urſprünglichen Kräfte weg, indem er ſie alle, und am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und ſcheinbar zurückführt auf die bloß mechaniſche Wirkſamkeit der Materie, alſo auf Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäſion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere u. ſ. w., welche Eigenſchaften freilich das wenigſte Unerklärliche an ſich haben, eben weil ſie zum Theil auf dem a priori Gewiſſen, mithin auf den Formen unſers eigenen Intellekts beruhen, welche das Princip aller Verſtändlichkeit ſind. Den Intellekt aber, als Bedingung alles Objekts, mithin der geſammten Erſcheinung, ignorirt der Materialismus gänzlich. Sein Vorhaben iſt nun, alles Qualitative auf ein bloß Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur bloßen *Form*, im Gegenſatz der eigentlichen *Materie* zählt: dieſer läßt er von den eigentlich *empiriſchen* Qualitäten allein die Schwere, weil ſie ſchon an ſich als ein Quantitatives, nämlich als das alleinige Maaß der Quantität der Materie auftritt. Dieſer Weg führt ihn nothwendig auf die Fiktion der Atome, welche nun das Material

werden, daraus er die ſo geheimnißvollen Aeußerungen aller urſprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er es aber eigentlich gar nicht mehr mit der empiriſch gegebenen, ſondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abſtraktum jener wirklichen Materie iſt, nämlich mit einer ſolchen, die ſchlechthin keine andern, als jene mechaniſchen Eigenſchaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere, ſich ſo ziemlich a priori konſtruiren laſſen, eben weil ſie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Kauſalität, mithin auf unſerm Intellekt, beruhen: auf dieſen ärmlichen Stoff alſo ſieht er ſich bei Aufrichtung ſeines Luftgebäudes reducirt.

Hiebei wird er unausweichbar zum Atomismus; wie es ihm ſchon in ſeiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet iſt, und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten Male kindiſch geworden, abermals begegnet: bei den Franzoſen, weil ſie die Kantiſche Philoſophie nie gekannt, und bei den Deutſchen, weil ſie ſolche vergeſſen haben. Und zwar treibt er es, in dieſer ſeiner zweiten Kindheit, noch bunter, als in der erſten: nicht bloß die feſten Körper ſollen aus Atomen beſtehen, ſondern auch die flüſſigen, das Waſſer, ſogar die Luft, die Gaſe, ja, das Licht, als welches die Undulation eines völlig hypothetiſchen und durchaus unbewieſenen, aus Atomen beſtehenden Aethers ſeyn ſoll, deren verſchiedene Schnelligkeit die Farben verurſache; — eine Hypotheſe, welche, eben wie weiland die ſiebenfarbige Newtoniſche, von einer ganz arbiträr angenommenen und dann gewaltſam durchgeführten Analogie mit der Muſik ausgeht. Man muß wahrlich unerhört leichtgläubig ſeyn, um ſich einreden zu laſſen, daß die von der endloſen Mannigfaltigkeit farbiger Flächen, in dieſer bunten Welt, ausgehenden, zahllos verſchiedenen Aether-Tremulanten, immerfort und jeder in einem andern Tempo, nach allen Richtungen durcheinander laufen und überall ſich kreuzen könnten, ohne je einander zu ſtören, vielmehr durch ſolchen Tumult und Wirwar den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunſt hervorbrächten. Credat Judaeus Apella! Allerdings iſt die Natur des Lichtes uns ein Geheimniß: aber es iſt beſſer, dies einzugeſtehen, als durch ſchlechte Theorien der künftigen Erkenntniß den Weg zu verrennen. Daß das Licht etwas ganz Anderes ſei, als eine bloß mechaniſche Bewegung, Undu-

lation oder Vibration und Tremulant, ja, daß es stoffartig sei, beweisen schon seine chemischen Wirkungen, von welchen eine schöne Reihe kürzlich der Acad. des sciences vorgelegt worden ist von Chevreul, indem er das Sonnenlicht auf verschiedene gefärbte Stoffe wirken ließ; wobei das Schönste ist, daß eine weiße, dem Sonnenlicht ausgesetzt gewesene Papierrolle die selben Wirkungen hervorbringt, ja, dies auch noch nach 6 Monaten thut, wenn sie während dieser Zeit in einer fest verschlossenen Blechröhre verwahrt gewesen ist: hat da etwan der Tremulant 6 Monate pausirt und fällt jetzt a tempo wieder ein? (Comptes rendus vom 20. Dec. 1858). — Diese ganze Aether-Atomen-Tremulanten-Hypothese ist nicht nur ein Hirngespinst, sondern thut es an täppischer Plumpheit den ärgsten Demokritischen gleich, ist aber unverschämt genug, sich heut zu Tage als ausgemachte Sache zu geriren, wodurch sie erlangt hat, daß sie von tausend pinselhaften Skribenten aller Fächer, denen jede Kenntniß von solchen Dingen abgeht, rechtgläubig nachgebetet und wie ein Evangelium geglaubt wird. — Die Atomenlehre überhaupt geht aber noch weiter: bald nämlich heißt es Spartam, quam nactus es, orna! Da werden dann sämmtlichen Atomen verschiedene immerwährende Bewegungen, drehende, vibrirende u. s. w., je nachdem ihr Amt ist, angedichtet: imgleichen hat jedes Atom seine Atmosphäre aus Aether, oder sonst was, und was dergleichen Träumereien mehr sind. — Die Träumereien der Schellingischen Naturphilosophie und ihrer Anhänger waren doch meistens geistreich, schwunghaft, oder wenigstens witzig: diese hingegen sind plump, platt, ärmlich und täppisch, die Ausgeburt von Köpfen, welche erstlich keine andere Realität zu denken vermögen, als eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes Objekt, d. h. ein Objekt ohne Subjekt wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoß: diese zwei allein sind ihnen faßlich, und daß auf sie Alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung a priori: denn sie sind ihr Ding an sich. Dieses Ziel zu erreichen, wird die Lebenskraft auf chemische Kräfte (welche insidiös und unberechtigt Molekularkräfte genannt werden) und alle Processe der unorganischen Natur auf Mechanismus, d. h. Stoß und Gegenstoß zurückgeführt. Und so wäre denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, bloß ein mechanisches Kunststück,

gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk, oder ländlichen Betrieb darstellen. — Die Quelle des Uebels ist, daß durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen ist. Die Tiegel und Volta'schen Säulen sollen dessen Funktionen übernehmen: daher auch der profunde Abscheu gegen alle Philosophie. —

Man könnte nun aber die Sache auch so wenden, daß man sagte, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre bloß dadurch mißlungen, daß er die Materie, aus der er die Welt zu konstruiren gedachte, nicht genugsam gekannt und daher, statt ihrer, es mit einem eigenschaftslosen Wechselbalg derselben zu thun gehabt hätte: wenn er hingegen, statt dessen, die wirkliche und empirisch gegebene Materie (d. h. den Stoff, oder vielmehr die Stoffe) genommen hätte, ausgestattet, wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan heraustreibenden Eigenschaften, also die wahre mater rerum, aus deren dunkelm Schooße alle Erscheinungen und Gestalten sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen; so hätte aus dieser, d. h. aus der vollständig gefaßten und erschöpfend gekannten Materie, sich schon eine Welt konstruiren lassen, deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte. Ganz recht: nur hätte das Kunststück dann darin bestanden, daß man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derselben haften, oder richtiger, mittelst ihrer uns sichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüssel das Daraufliegende versteht. Denn wirklich ist die Materie, für unsere Erkenntniß, bloß das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre Accidenzien auftreten: und eben weil ich diese auf den Willen zurückgeführt habe, nenne ich die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens. Von diesen sämmtlichen Qualitäten aber entblößt, bleibt die Materie zurück als das Eigenschaftslose, das caput mortuum der Natur, daraus sich ehrlicherweise nichts machen läßt. Läßt man ihr hingegen erwähntermaaßen alle jene Eigenschaften; so hat man eine ver-

steckte petitio principii begangen, indem man die Quaesita sich als Data zum voraus geben ließ. Was nun aber damit zu Stande kommt, wird kein eigentlicher Materialismus mehr seyn, sondern bloßer Naturalismus, d. h. eine absolute Physik, welche, wie im schon erwähnten Kap. 17 gezeigt worden, nie die Stelle der Metaphysik einnehmen und ausfüllen kann, eben weil sie erst nach so vielen Voraussetzungen anhebt, also gar nicht ein Mal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der bloße Naturalismus ist daher wesentlich auf lauter Qualitates occultae basirt, über welche man nie anders hinauskann, als dadurch, daß man, wie ich gethan, die subjektive Erkenntnißquelle zu Hülfe nimmt, was dann freilich auf den weiten und mühevollen Umweg der Metaphysik führt, indem es die vollständige Analyse des Selbstbewußtseyns und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens voraussetzt. — Inzwischen ist das Ausgehen vom Objektiven, welchem die so deutliche und faßliche äußere Anschauung zum Grunde liegt, ein dem Menschen so natürlicher und sich von selbst darbietender Weg, daß der Naturalismus und in Folge dieses, weil er als nicht erschöpfend, nicht genügen kann, der Materialismus, Systeme sind, auf welche die spekulirende Vernunft nothwendig, ja, zu allererst gerathen muß: daher wir gleich am Anfang der Geschichte der Philosophie den Naturalismus, in den Systemen der Jonischen Philosophen, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos, auftreten, ja, auch später von Zeit zu Zeit sich immer wieder erneuern sehen.

Kapitel 25.

Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich.

Schon die bloß empirische Betrachtung der Natur erkennt, von der einfachsten und nothwendigsten Aeußerung irgend einer allgemeinen Naturkraft an, bis zum Leben und Bewußtseyn des Menschen hinauf, einen stetigen Uebergang, durch allmälige Ab-

ſtufungen und ohne andere, als relative, ja meiſtens ſchwankende Gränzen. Das dieſe Anſicht verfolgende und dabei etwas tiefer eindringende Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, daß in allen jenen Erſcheinungen das innere Weſen, das ſich Manifeſtirende, das Erſcheinende, Eines und das Selbe ſei, welches immer deutlicher hervortrete; und daß demnach was ſich in Millionen Geſtalten von endloſer Verſchiedenheit darſtellt und ſo das bunteſte und barockeſte Schauſpiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieſes Eine Weſen ſei, welches hinter allen jenen Masken ſteckt, ſo dicht verlarvt, daß es ſich ſelbſt nicht wiedererkennt, und daher oft ſich ſelbſt unſanft behandelt. Daher iſt die große Lehre vom ἓν καὶ πᾶν, im Orient wie im Occident, früh aufgetreten und hat ſich, allem Widerſpruche zum Trotz, behauptet, oder doch ſtets erneuert. Wir nun aber ſind jetzt ſchon tiefer in das Geheimniß eingeweiht, indem wir durch das Bisherige zu der Einſicht geleitet worden ſind, daß, wo jenem, allen Erſcheinungen zum Grunde liegenden Weſen, in irgend einer einzelnen derſelben, ein erkennendes Bewußtſeyn beigegeben iſt, welches in ſeiner Richtung nach innen zum Selbſtbewußtſeyn wird, dieſem ſich daſſelbe darſtellt als jenes ſo Vertraute und ſo Geheimnißvolle, welches das Wort Wille bezeichnet. Demzufolge haben wir jenes univerſelle Grundweſen aller Erſcheinungen, nach der Manifeſtation, in welcher es ſich am unverſchleierteſten zu erkennen giebt, den Willen benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger, als ein unbekanntes x, ſondern im Gegentheil Dasjenige bezeichnen, was uns, wenigſtens von einer Seite, unendlich bekannter und vertrauter iſt, als alles Uebrige.

Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführlichſten und gründlichſten Beweis man in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens findet, an dieſe nämlich, daß, kraft der ausnahmsloſen Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität, das Thun oder Wirken aller Weſen dieſer Welt, durch die daſſelbe jedesmal hervorrufenden Urſachen, ſtets ſtreng neceſſitirt eintritt; in welcher Hinſicht es keinen Unterſchied macht, ob es Urſachen im engſten Sinne des Worts, oder aber Reize, oder endlich Motive ſind, welche eine ſolche Aktion hervorgerufen haben; indem dieſe Unterſchiede ſich allein auf den Grad der Empfänglichkeit der verſchiedenartigen Weſen beziehen. Hierüber

darf man ſich keine Illuſion machen: das Geſetz der Kauſalität kennt keine Ausnahme; ſondern Alles, von der Bewegung eines Sonnenſtäubchens an, bis zum wohlüberlegten Thun des Menſchen, iſt ihm mit gleicher Strenge unterworfen. Daher konnte nie, im ganzen Verlauf der Welt, weder ein Sonnenſtäubchen in ſeinem Fluge eine andere Linie beſchreiben, als die es beſchrieben hat, noch ein Menſch irgend anders handeln, als er gehandelt hat: und keine Wahrheit iſt gewiſſer als die, daß Alles was geſchieht, ſei es klein oder groß, völlig nothwendig geſchieht. Demzufolge iſt, in jedem gegebenen Zeitpunkt, der geſammte Zuſtand aller Dinge feſt und genau beſtimmt, durch den ihm ſoeben vorhergegangenen; und ſo den Zeitſtrom aufwärts, ins Unendliche hinauf, und ſo ihn abwärts, ins Unendliche herab. Folglich gleicht der Lauf der Welt dem einer Uhr, nachdem ſie zuſammengeſetzt und aufgezogen worden: alſo iſt ſie, von dieſem unabſtreitbaren Geſichtspunkt aus, eine bloße Maſchine, deren Zweck man nicht abſieht. Auch wenn man, ganz unbefugter Weiſe, ja, im Grunde, aller Denkbarkeit, mit ihrer Geſetzlichkeit, zum Trotz, einen erſten Anfang annehmen wollte; ſo wäre dadurch im Weſentlichen nichts geändert. Denn der willkürlich geſetzte erſte Zuſtand der Dinge, bei ihrem Urſprung, hätte den ihm zunächſt folgenden, im Großen und bis auf das Kleinſte herab, unwiderruflich beſtimmt und feſtgeſtellt, dieſer wieder den folgenden, und ſo fort, per secula seculorum; da die Kette der Kauſalität, mit ihrer ausnahmsloſen Strenge, — dieſes eherne Band der Nothwendigkeit und des Schickſals, — jede Erſcheinung unwiderruflich und unabänderlich, ſo wie ſie iſt, herbeiführt. Der Unterſchied liefe bloß darauf zurück, daß wir, bei der einen Annahme, ein ein Mal aufgezogenes Uhrwerk, bei der andern aber ein perpetuum mobile vor uns hätten, hingegen die Nothwendigkeit des Verlaufs bliebe die ſelbe. Daß das Thun des Menſchen dabei keine Ausnahme machen kann, habe ich in der angezogenen Preisſchrift unwiderleglich bewieſen, indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, ſeinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal ſtreng nothwendig hervorgeht: jener iſt angeboren und unveränderlich, dieſe werden, am Faden der Kauſalität, durch den ſtreng beſtimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.

Demnach also erscheint, von einem Gesichtspunkt aus, welchem wir uns, weil er durch die objektiv und a priori gültigen Weltgesetze festgestellt ist, schlechterdings nicht entziehen können, die Welt, mit Allem was darin ist, als ein zweckloses und darum unbegreifliches Spiel einer ewigen Nothwendigkeit, einer unergründlichen und unerbittlichen Αναγκη. Das Anstößige, ja Empörende dieser unausweichbaren und unwiderleglichen Weltansicht kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden, als durch die, daß jedes Wesen auf der Welt, wie es einerseits Erscheinung und durch die Gesetze der Erscheinung nothwendig bestimmt ist, andererseits an sich selbst *Wille* sei, und zwar schlechthin *freier Wille*, da alle Nothwendigkeit allein durch die Formen entsteht, welche gänzlich der Erscheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten: einem solchen Willen muß dann aber auch Aseität zukommen, da er, als freier, d. h. als Ding an sich und deshalb dem Satz vom Grunde nicht unterworfener, in seinem Seyn und Wesen so wenig, wie in seinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann. Durch diese Annahme allein wird so viel *Freiheit* gesetzt, als nöthig ist, der unabweisbaren strengen *Nothwendigkeit*, die den Verlauf der Welt beherrscht, das Gleichgewicht zu halten. Demnach hat man eigentlich nur die Wahl, in der Welt entweder eine bloße, nothwendig ablaufende Maschine zu sehen, oder als das Wesen an sich derselben einen freien Willen zu erkennen, dessen Aeußerung nicht unmittelbar das Wirken, sondern zunächst das *Daseyn und Wesen* der Dinge ist. Diese Freiheit ist daher eine transscendentale, und besteht mit der empirischen Nothwendigkeit so zusammen, wie die transscendentale Idealität der Erscheinungen mit ihrer empirischen Realität. Daß allein unter Annahme derselben die That eines Menschen, trotz der Nothwendigkeit, mit der sie aus seinem Charakter und den Motiven hervorgeht, doch seine *eigene* ist, habe ich in der Preisschrift über die Willensfreiheit dargethan: eben damit aber ist seinem Wesen *Aseität* beigelegt. Das selbe Verhältniß nun gilt von allen Dingen der Welt. — Die strengste, redlich, mit starrer Konsequenz durchgeführte *Nothwendigkeit* und die vollkommenste, bis zur Allmacht gesteigerte *Freiheit* mußten zugleich und zusammen in die

Philoſophie eintreten: ohne die Wahrheit zu verletzen konnte dies aber nur dadurch geſchehen, daß die ganze Nothwendigkeit in das Wirken und Thun (Operari), die ganze Freiheit hingegen in das Seyn und Weſen (Esse) verlegt wurde. Dadurch löſt ſich ein Räthſel, welches nur deshalb ſo alt iſt wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und ſchlechterdings die Freiheit im Operari, die Nothwendigkeit im Esse ſuchte. Ich hingegen ſage: jedes Weſen, ohne Ausnahme, wirkt mit ſtrenger Nothwendigkeit, daſſelbe aber exiſtirt und iſt was es iſt, vermöge ſeiner Freiheit. Bei mir iſt alſo nicht mehr und nicht weniger Freiheit und Nothwendigkeit anzutreffen, als in irgend einem frühern Syſtem; obwohl bald das Eine, bald das Andere ſcheinen muß, je nachdem man daran, daß den bisher aus einer Nothwendigkeit erklärten Naturvorgängen Wille untergelegt wird, oder daran, daß der Motivation die ſelbe ſtrenge Nothwendigkeit, wie der mechaniſchen Kauſalität, zuerkannt wird, Anſtoß nimmt. Bloß ihre Stellen haben beide vertauſcht: die Freiheit iſt in das Esse verſetzt und die Nothwendigkeit auf das Operari beſchränkt worden.

Kurzum, der Determinismus ſteht feſt: an ihm zu rütteln haben nun ſchon anderthalb Jahrtauſende vergeblich ſich bemüht, dazu getrieben durch gewiſſe Grillen, welche man wohl kennt, jedoch noch nicht ſo ganz bei ihrem Namen nennen darf. In Folge ſeiner aber wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne daß auch nur abzuſehen wäre, zu weſſen Beluſtigung: hat das Stück einen Plan, ſo iſt ein Fatum, hat es keinen, ſo iſt die blinde Nothwendigkeit der Direktor. — Aus dieſer Abſurdität giebt es keine andere Rettung, als die Erkenntniß, daß ſchon das Seyn und Weſen aller Dinge die Erſcheinung eines wirklich freien Willens iſt, der ſich eben darin ſelbſt erkennt: denn ihr Thun und Wirken iſt vor der Nothwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem Schickſal oder dem Zufall zu bergen, mußte ſie aus der Aktion in die Exiſtenz verſetzt werden. —

Wie nun demnach die Nothwendigkeit nur der Erſcheinung, nicht aber dem Dinge an ſich, d. h. dem wahren Weſen der Welt, zukommt; ſo auch die Vielheit. Dies iſt §. 25 des erſten Bandes genügend dargethan. Bloß einige, dieſe Wahr-

heit bestätigende und erläuternde Betrachtungen habe ich hier hinzuzufügen.

Jeder erkennt nur ein Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen im Selbstbewußtseyn. Alles Andere erkennt er bloß mittelbar, und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt. Selbst Dieses entspringt im tiefsten Grunde daraus, daß es eigentlich auch nur ein Wesen giebt: die aus den Formen der äußern, objektiven Auffassung herrührende Illusion der Vielheit (Maja) konnte nicht bis in das innere, einfache Bewußtseyn dringen: daher dieses immer nur Ein Wesen vorfindet.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, welche, selbst in den letzten und kleinsten Organismen, z. B. den Befruchtungstheilen der Pflanzen, oder dem innern Bau der Insekten, mit so unendlicher Sorgfalt, so unermüdlicher Arbeit durchgeführt ist, als ob das vorliegende Werk der Natur ihr einziges gewesen wäre, auf welches sie daher alle ihre Kunst und Macht verwenden gekonnt; finden wir dasselbe dennoch unendlich oft wiederholt, in jedem einzelnen der zahllosen Individuen jeglicher Art, und nicht etwan weniger sorgfältig vollendet in dem, dessen Wohnplatz der einsamste, vernachlässigteste Fleck ist, zu welchem bis dahin noch kein Auge gedrungen war; verfolgen wir nun die Zusammensetzung der Theile jedes Organismus, so weit wir können, und stoßen doch nie auf ein ganz Einfaches und daher Letztes, geschweige auf ein Unorganisches: verlieren wir uns endlich in die Berechnung der Zweckmäßigkeit aller jener Theile desselben zum Bestande des Ganzen, vermöge deren jedes Lebende, an und für sich selbst, ein Vollkommenes ist; erwägen wir dabei, daß jedes dieser Meisterwerke, selbst von kurzer Dauer, schon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde, und dennoch jedes Exemplar seiner Art, jedes Insekt, jede Blume, jedes Blatt, noch eben so sorgfältig ausgearbeitet erscheint, wie das erste dieser Art es gewesen ist, die Natur also keineswegs ermüdet und zu pfuschen anfängt, sondern, mit gleich geduldiger Meisterhand, das letzte wie das erste vollendet: dann werden wir zuvörderst inne, daß alle menschliche Kunst nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach vom

Schaffen der Natur völlig verſchieden iſt; nächſtdem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahlloſen Werke, im kleinſten, wie im größten, im letzten, wie im erſten, ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig iſt: woraus folgt, daß ſie, als ſolche und an ſich von Raum und Zeit nicht weiß. Bedenken wir nun ferner, daß die Hervorbringung jener Hyperbeln aller Kunſtgebilde dennoch der Natur ſo ganz und gar nichts koſtet, daß ſie, mit unbegreiflicher Verſchwendung, Millionen Organismen ſchafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tauſendfältigen Zufällen ohne Schonung Preis giebt, andererſeits aber auch, wenn durch Zufall begünſtigt, oder durch menſchliche Abſicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo ſie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr koſten als Eines; ſo leitet auch Dieſes uns auf die Einſicht hin, daß die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnißweiſe des Subjekts hat, dem Dinge an ſich aber, d. h. der innern ſich darin kund gebenden Urkraft, fremd iſt; daß mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unſerer Anſchauung ſind; ja, daß ſogar jene ganz unbegreifliche Künſtlichkeit der Struktur, zu welcher ſich die rückſichtsloſeſte Verſchwendung der Werke, worauf ſie verwendet worden, geſellt, im Grunde auch nur aus der Art, wie wir die Dinge auffaſſen, entſpringt; indem nämlich das einfache und untheilbare, urſprüngliche Streben des Willens, als Dinges an ſich, wann daſſelbe, in unſerer cerebralen Erkenntniß, ſich als Objekt darſtellt, erſcheinen muß als eine künſtliche Verkettung geſonderter Theile, zu Mitteln und Zwecken von einander, in überſchwänglicher Vollkommenheit durchgeführt.

Die hier angedeutete, jenſeit der Erſcheinung liegende Einheit jenes Willens, in welchem wir das Weſen an ſich der Erſcheinungswelt erkannt haben, iſt eine metaphyſiſche, mithin die Erkenntniß derſelben transſcendent, d. h. nicht auf den Funktionen unſers Intellekts beruhend und daher mit dieſen nicht eigentlich zu erfaſſen. Daher kommt es, daß ſie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, deſſen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zuſammenhang ſtehende Einſicht mehr geſtattet, ſondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieſelbe in dieſem und jenem

Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen laſſen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu löſen ich mich nicht anheiſchig mache, vielmehr auch hier mich auf das est quadam prodire tenus berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falſches oder willkürlich Erſonnenes aufzuſtellen, als von Allem durchgängige Rechenſchaft zu geben; — auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentariſche Darſtellung zu liefern.

Wenn man die ſo ſcharfſinnige, zuerſt von Kant und ſpäter von Laplace aufgeſtellte Theorie der Entſtehung des Planetenſyſtems, an deren Richtigkeit zu zweifeln kaum möglich iſt, ſich vergegenwärtigt und ſie deutlich durchdenkt; ſo ſieht man die niedrigſten, roheſten, blindeſten, an die ſtarreſte Geſetzlichkeit gebundenen Naturkräfte, mittelſt ihres Konflikts an einer und derſelben gegebenen Materie und der durch dieſen herbeigeführten accidentellen Folgen, das Grundgerüſt der Welt, alſo des künftigen zweckmäßig eingerichteten Wohnplatzes zahlloſer lebender Weſen, zu Stande bringen, als ein Syſtem der Ordnung und Harmonie, über welches wir um ſo mehr erſtaunen, je deutlicher und genauer wir es verſtehen lernen. So z. B. wenn wir einſehen, daß jeder Planet, bei ſeiner gegenwärtigen Geſchwindigkeit, gerade nur da, wo er wirklich ſeinen Ort hat, ſich behaupten kann, indem er, der Sonne näher gerückt, hineinfallen, weiter von ihr geſtellt, hinwegfliegen müßte; wie auch umgekehrt, wenn wir ſeinen Ort als gegeben nehmen, er nur bei ſeiner gegenwärtigen und keiner andern Geſchwindigkeit daſelbſt bleiben kann, indem er, ſchneller laufend, davonfliegen, langſamer gehend, in die Sonne fallen müßte; daß alſo nur ein beſtimmter Ort zu jeder beſtimmten Velocität eines Planeten paßte; und wir nun dieſes Problem dadurch gelöſt ſehen, daß die ſelbe phyſiſche, nothwendig und blind wirkende Urſache, welche ihm ſeinen Ort anwies, zugleich und eben dadurch ihm genau die dieſem Ort allein angemeſſene Geſchwindigkeit ertheilte, in Folge des Naturgeſetzes, daß ein kreiſender Körper, in dem Verhältniß, wie ſein Kreis kleiner wird, ſeine Geſchwindigkeit vermehrt; und vollends, wenn wir endlich verſtehen, wie dem ganzen Syſtem ein endloſer Beſtand geſichert iſt, dadurch, daß alle die unvermeidlich eintretenden, gegenſeitigen Störungen des Laufes der Planeten mit der

Zeit ſich wieder ausgleichen müſſen; wie denn gerade die Irrationalität der Umlaufszeiten Jupiters und Saturns zu einander verhindert, daß ihre gegenſeitigen Perturbationen ſich nicht auf einer Stelle wiederholen, als wodurch ſie gefährlich werden würden, und herbeiführt, daß ſie, immer an einer andern Stelle und ſelten eintretend, ſich ſelbſt wieder aufheben müſſen, den Diſſonanzen in der Muſik zu vergleichen, die ſich wieder in Harmonie auflöſen. Wir erkennen mittelſt ſolcher Betrachtungen eine Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, wie die freieſte Willkür, geleitet vom durchdringendeſten Verſtande und der ſchärfſten Berechnung, ſie nur irgend hätte zu Stande bringen können. Und doch können wir, am Leitfaden jener ſo wohl durchdachten und ſo genau berechneten Laplace'ſchen Kosmogonie, uns der Einſicht nicht entziehen, daß völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgeſetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem abſichtsloſen Spiel gegen einander, nichts Anderes hervorbringen konnten, als eben dieſes Grundgerüſt der Welt, welches dem Werk einer hyperboliſch geſteigerten Kombination gleich kommt. Statt nun, nach Weiſe des Anaxagoras, das uns bloß aus der animaliſchen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hülfsmittel einer Intelligenz herbei zu ziehen, welche von außen hinzukommend, die ein Mal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Geſetze ſchlau benutzt hätte, um ihre, dieſen eigentlich fremden Zwecke durchzuſetzen, — erkennen wir, in jenen unterſten Naturkräften ſelbſt, ſchon jenen ſelben und Einen Willen, welcher eben an ihnen ſeine erſte Aeußerung hat und, bereits in dieſer ſeinem Ziel entgegenſtrebend, durch ihre urſprünglichen Geſetze ſelbſt, auf ſeinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgeſetzen geſchieht, nothwendig dienen und entſprechen muß; wie dieſes denn auch nicht anders ausfallen kann, ſofern alles Materielle nichts Anderes iſt, als eben die Erſcheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität, des Willens zum Leben, welcher Einer iſt. Alſo ſchon die unterſten Naturkräfte ſelbſt ſind von jenem ſelben Willen beſeelt, der ſich nachher in den mit Intelligenz ausgeſtatteten, individuellen Weſen, über ſein eigenes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht hat; oder richtiger, der über ſeine eigene Geſtalt, die er

im Spiegel erblickt, erstaunt. Diese hier nachgewiesene Einheit des Zufälligen mit dem Absichtlichen, des Nothwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindesten, aber auf allgemeinen Naturgesetzen beruhenden Zufälle gleichsam die Tasten sind, auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt, ist, wie gesagt, ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch die Philosophie kein volles Licht, sondern nur einen Schimmer werfen kann.

Nunmehr aber wende ich mich zu einer *subjektiven*, hieher gehörigen Betrachtung, welcher ich jedoch noch weniger Deutlichkeit, als der eben dargelegten objektiven, zu geben vermag; indem ich sie nur durch Bild und Gleichniß werde ausdrücken können. — Warum ist unser Bewußtseyn heller und deutlicher, je weiter es nach Außen gelangt, wie denn seine größte Klarheit in der sinnlichen Anschauung liegt, welche schon zur Hälfte den Dingen außer uns angehört, — wird hingegen dunkler nach Innen zu, und führt, in sein Innerstes verfolgt, in eine Finsterniß, in der alle Erkenntniß aufhört? — Weil, sage ich, Bewußtseyn *Individualität* voraussetzt, diese aber schon der bloßen Erscheinung angehört, indem sie als Vielheit des Gleichartigen, durch die Formen der Erscheinung, Zeit und Raum, bedingt ist. Unser Inneres hingegen hat seine Wurzel in Dem, was nicht mehr Erscheinung, sondern Ding an sich ist, wohin daher die Formen der Erscheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieser das deutliche Bewußtseyn wegfällt. In diesem Wurzelpunkt des Daseyns nämlich hört die Verschiedenheit der Wesen so auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt: und wie an dieser die Oberfläche dadurch entsteht, daß die Radien enden und abbrechen; so ist das Bewußtseyn nur da möglich, wo das Wesen an sich in die Erscheinung ausläuft; durch deren Formen die geschiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtseyn beruht, welches eben deshalb auf Erscheinungen beschränkt ist. Daher liegt alles Deutliche und recht Begreifliche unsers Bewußtseyns stets nur nach Außen auf dieser Oberfläche der Kugel. Sobald wir hingegen uns von dieser ganz zurückziehen, verläßt uns das Bewußtseyn, — im Schlaf, im Tode, gewissermaaßen auch im magnetischen oder magischen Wirken: denn diese alle führen durch das Centrum. Eben aber weil das deutliche Bewußtseyn, als

durch die Oberfläche der Kugel bedingt, nicht nach dem Centro hingerichtet iſt, erkennt es die andern Individuen wohl als gleichartig, nicht aber als identiſch, was ſie an ſich doch ſind. Unſterblichkeit des Individui ließe ſich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen; Unſterblichkeit, vermöge der Ewigkeit des Weſens an ſich der ganzen Erſcheinung aber, der Rückkehr jenes Punktes, auf dem Radius, zum Centro, deſſen bloße Ausdehnung die Oberfläche iſt. Der Wille als Ding an ſich iſt ganz und ungetheilt in jedem Weſen, wie das Centrum ein integrirender Theil eines jeden Radius iſt: während das peripheriſche Ende dieſes Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorſtellt, im ſchnellſten Umſchwunge iſt, bleibt das andere Ende, am Centro, als wo die Ewigkeit liegt, in tiefſter Ruhe, weil das Centrum der Punkt iſt, deſſen ſteigende Hälfte von der ſinkenden nicht verſchieden iſt. Daher heißt es auch im Bhagavad Gita: Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale (lect. 13, 16. vers. Schlegel). — Freilich gerathen wir hier in eine myſtiſche Bilderſprache: aber ſie iſt die einzige, in der ſich über dieſes völlig transſcendente Thema noch irgend etwas ſagen läßt. So mag denn auch noch dieſes Gleichniß mit hingehen, daß man ſich das Menſchengeſchlecht bildlich als ein animal compositum vorſtellen kann, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, beſonders die ſchwimmenden, wie Veretillum, Funiculina und andere Beiſpiele darbieten. Wie bei dieſen der Kopftheil jedes einzelne Thier iſolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinſchaftlichen Magen, ſie alle zur Einheit eines Lebensproceſſes verbindet, ſo iſolirt das Gehirn mit ſeinem Bewußtſeyn die menſchlichen Individuen: hingegen der unbewußte Theil, das vegetative Leben, mit ſeinem Ganglienſyſtem, darin im Schlaf das Gehirnbewußtſeyn, gleich einem Lotus, der ſich nächtlich in die Fluth verſenkt, untergeht, iſt ein gemeinſames Leben Aller, mittelſt deſſen ſie ſogar ausnahmsweiſe kommuniziren können, welches z. B. ſtatt hat, wann Träume ſich unmittelbar mittheilen, die Gedanken des Magnetiſeurs in die Somnambule übergehen, endlich auch in der vom abſichtlichen Wollen ausgehenden magnetiſchen, oder überhaupt magiſchen Einwirkung. Eine

ſolche nämlich, wenn ſie Statt findet, iſt von jeder andern, durch den influxus physicus geſchehenden, toto genere verſchieden, indem ſie eine eigentliche actio in distans iſt, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in ſeiner metaphyſiſchen Eigenſchaft, als das allgegenwärtige Subſtrat der ganzen Natur, vollbringt. Auch könnte man ſagen, daß, wie von ſeiner urſprünglichen Schöpferkraft, welche in den vorhandenen Geſtalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloſchen iſt, dennoch bisweilen und ausnahmsweiſe ein ſchwacher Ueberreſt in der generatio aequivoca hervortritt; eben ſo, von ſeiner urſprünglichen Allmacht, welche in der Darſtellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt und darin aufgeht, doch noch gleichſam ein Ueberſchuß, in ſolchem magiſchen Wirken, ausnahmsweiſe thätig werden kann. Im „Willen in der Natur" habe ich von dieſer magiſchen Eigenſchaft des Willens ausführlich geredet, und verlaſſe hier gern Betrachtungen, welche ſich auf ungewiſſe Thatſachen, die man dennoch nicht ganz ignoriren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

Kapitel 26.*)

Zur Teleologie.

Die durchgängige, auf den Beſtand jedes Weſens ſich beziehende Zweckmäßigkeit der organiſchen Natur, nebſt der Angemeſſenheit dieſer zur unorganiſchen, kann bei keinem philoſophiſchen Syſtem ungezwungener in den Zuſammenhang deſſelben treten, als bei dem, welches dem Daſeyn jedes Naturweſens einen Willen zum Grunde legt, der demnach ſein Weſen und Streben nicht bloß erſt in den Aktionen, ſondern auch ſchon in der Geſtalt des erſcheinenden Organismus ausſpricht. Auf die Rechenſchaft, welche unſer Gedankengang über dieſen Gegenſtand an die Hand giebt, habe ich im vorhergegangenen Kapitel nur

---

*) Dieſes, wie auch das folgende Kapitel bezieht ſich auf §. 28 des erſten Bandes.

hingedeutet, nachdem ich dieſelbe ſchon in der unten bezeichneten Stelle des erſten Bandes, beſonders deutlich und ausführlich aber im „Willen in der Natur“ unter der Rubrik: „Vergleichende Anatomie“ dargelegt hatte. Daran ſchließen ſich jetzt noch die folgenden Erörterungen.

Die ſtaunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organiſchen Weſen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falſchen Vorausſetzung, daß jene Uebereinſtimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu ſeinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieſelbe mittelſt der Erkenntniß, alſo auf dem Wege der Vorſtellung auffaſſen und beurtheilen, auch auf demſelben Wege hineingekommen ſei; daß alſo, wie ſie für den Intellekt exiſtirt, ſie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Geſetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Kryſtall iſt, nur zu Stande bringen unter Leitung des Geſetzes und der Regel, und eben ſo etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs ſind wir berechtigt, dieſe unſere Beſchränkung auf die Natur zu übertragen, als welche ſelbſt ein Prius alles Intellekts iſt und deren Wirken von dem unſerigen, wie im vorigen Kapitel geſagt wurde, ſich der ganzen Art nach unterſcheidet. Sie bringt das ſo zweckmäßig und ſo überlegt Scheinende zu Stande, ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorſtellung, als welche ganz ſekundären Urſprungs iſt. Betrachten wir zunächſt das bloß Regelmäßige, noch nicht Zweckmäßige. Die ſechs gleichen und in gleichen Winkeln auseinandergehenden Radien einer Schneeflocke ſind von keiner Erkenntniß vorgemeſſen; ſondern es iſt das einfache Streben des urſprünglichen Willens, welches ſich für die Erkenntniß, wann ſie hinzutritt, ſo darſtellt. Wie nun hier der Wille die regelmäßige Figur zu Stande bringt ohne Mathematik, ſo auch die organiſche und höchſt zweckmäßig organiſirte ohne Phyſiologie. Die regelmäßige Form im Raume iſt nur da für die Anſchauung, deren Anſchauungsform der Raum iſt; ſo iſt die Zweckmäßigkeit des Organismus bloß da für die erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden iſt. Wenn eine unmittelbare

Einsicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde; so müßten wir erkennen, daß das oben erwähnte teleologische Erstaunen demjenigen analog ist, welches jener, von Kant bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte, Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflasche den Schaum unaufhaltsam hervorsprudeln sah und dabei äußerte, nicht über das Herauskommen wundere er sich, sondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können: denn auch wir setzen voraus, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte sei auf eben dem Wege hineingekommen, auf welchem sie für uns herauskommt. Daher kann unser teleologisches Erstaunen gleichfalls dem verglichen werden, welches die ersten Werke der Buchdruckerkunst bei Denen erregten, welche sie unter der Voraussetzung, daß sie Werke der Feder seien, betrachteten und demnach zur Erklärung derselben die Annahme der Hülfe eines Teufels ergriffen. — Denn, es sei hier nochmals gesagt, unser Intellekt ist es, welcher, indem er den an sich metaphysischen und untheilbaren Willensakt, der sich in der Erscheinung eines Thieres darstellt, mittelst seiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verschiedenheit der Theile und ihrer Funktionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinstimmung und Konspiration derselben in Erstaunen geräth; wobei er also, in gewissem Sinn, sein eigenes Werk bewundert.

Wenn wir uns der Betrachtung des so unaussprechlich und endlos künstlichen Baues irgend eines Thieres, wäre es auch nur das gemeinste Insekt, hingeben, uns in Bewunderung desselben versenkend, jetzt aber uns einfällt, daß die Natur eben diesen so überaus künstlichen und so höchst komplicirten Organismus täglich zu Tausenden der Zerstörung, durch Zufall, thierische Gier und menschlichen Muthwillen rücksichtslos Preis giebt; so setzt diese rasende Verschwendung uns in Erstaunen. Allein dasselbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menschliche Kunstwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellekts und durch Ueberwältigung eines fremden, widerstrebenden Stoffes zu Stande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe kostet. Der Natur hingegen kosten ihre Werke, so künstlich sie auch sind, gar keine Mühe; weil hier der

Wille zum Werke ſchon ſelbſt das Werk iſt; indem, wie ſchon geſagt, der Organismus bloß die im Gehirn zu Stande kommende Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens iſt.

Der ausgeſprochenen Beſchaffenheit organiſcher Weſen zufolge iſt die Teleologie, als Vorausſetzung der Zweckmäßigkeit jedes Theils, ein vollkommen ſicherer Leitfaden bei Betrachtung der geſammten organiſchen Natur; hingegen in metaphyſiſcher Abſicht, zur Erklärung der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf ſie nur ſekundär und ſubſidiariſch zur Beſtätigung anderweitig begründeter Erklärungsprincipien geltend gemacht werden: denn hier gehört ſie zu den Problemen, davon Rechenſchaft zu geben iſt. — Demnach, wenn an einem Thiere ein Theil gefunden wird, von dem man keinen Zweck abſieht; ſo darf man nie die Vermuthung wagen, die Natur habe ihn zwecklos, etwan ſpielend und aus bloßer Laune hervorgebracht. Allenfalls zwar ließe ſich ſo etwas als möglich denken, unter der Anaxagoriſchen Vorausſetzung, daß die Natur mittelſt eines ordnenden Verſtandes, der als ſolcher einer fremden Willkür diente, ihre Einrichtung erhalten hätte; nicht aber unter der, daß das Weſen an ſich (d. h. außer unſerer Vorſtellung) eines jeden Organismus ganz allein ſein eigener Wille ſei: denn da iſt das Daſeyn jedes Theiles dadurch bedingt, daß es dem hier zum Grunde liegenden Willen zu irgend etwas diene, irgend eine Beſtrebung deſſelben ausdrücke und verwirkliche, folglich zur Erhaltung dieſes Organismus irgendwie beitrage. Denn außer dem in ihm erſcheinenden Willen und den Bedingungen der Außenwelt, unter welchen dieſer zu leben freiwillig unternommen hat, auf den Konflikt mit welchen daher ſchon ſeine ganze Geſtalt und Einrichtung abzielt, kann nichts auf ihn Einfluß gehabt und ſeine Form und Theile beſtimmt haben, alſo keine Willkür, keine Grille. Deshalb muß Alles an ihm zweckmäßig ſein: daher ſind die Endurſachen (causae finales) der Leitfaden zum Verſtändniß der organiſchen Natur, wie die wirkenden Urſachen (causae efficientes) zu dem der unorganiſchen. Hierauf beruht es, daß, wenn wir, in der Anatomie oder Zoologie, den Zweck eines vorhandenen Theiles nicht finden können, unſer Verſtand daran einen Anſtoß nimmt, der dem ähnlich iſt, welchen in der Phyſik eine Wirkung, deren Urſache verborgen bleibt, geben

muß: und wie dieſe, ſo ſetzen wir auch jenen als nothwendig voraus, fahren daher fort ihn zu ſuchen, ſo oft dies auch ſchon vergeblich geſchehen ſeyn mag. Dies iſt z. B. der Fall mit der Milz, über deren Zweck man nicht aufhört Hypotheſen zu erſinnen, bis einmal eine ſich als richtig bewährt haben wird. Eben ſo ſteht es mit den großen, ſpiralförmigen Zähnen des Babiruſſa, mit den hornförmigen Auswüchſen einiger Raupen und mehr dergleichen. Auch negative Fälle werden von uns nach der ſelben Regel beurtheilt, z. B. daß in einer im Ganzen ſo gleichförmigen Ordnung, wie die der Saurier, ein ſo wichtiger Theil, wie die Urinblaſe, bei vielen Species vorhanden iſt, während er den andern fehlt; imgleichen, daß die Delphine und einige ihnen verwandte Cetaceen ganz ohne Geruchsnerven ſind, während die übrigen Cetaceen und ſogar die Fiſche ſolche haben: ein dies beſtimmender Grund muß daſeyn.

Einzelne wirkliche Ausnahmen zu dieſem durchgängigen Geſetze der Zweckmäßigkeit in der organiſchen Natur hat man allerdings und mit großem Erſtaunen aufgefunden: jedoch findet bei ihnen, weil ſich anderweitig Rechenſchaft daüber geben läßt, das exceptio firmat regulam Anwendung. Dahin nämlich gehört, daß die Kaulquappen der Kröte Pipa Schwänze und Kiemen haben, obſchon ſie nicht, wie alle andern Kaulquappen, ſchwimmend, ſondern auf dem Rücken der Mutter ihre Metamorphoſe abwarten; — daß das männliche Kanguru einen Anſatz zu dem Knochen hat, welcher beim weiblichen den Beutel trägt; — daß auch die männlichen Säugethiere Zitzen haben; — daß Mus typhlus, eine Ratte, Augen hat, wiewohl winzig kleine, ohne eine Oeffnung für dieſelben in der äußern Haut, welche alſo, mit Haaren bedeckt, darüber geht, und daß der Maulwurf der Apenninen, wie auch zwei Fiſche, Murena caecilia und Gastrobranchus caecus, ſich im ſelben Falle befinden; desgleichen der Proteus anguinus. Dieſe ſeltenen und überraſchenden Ausnahmen von der ſonſt ſo feſten Regel der Natur, dieſe Widerſprüche, darin ſie mit ſich ſelbſt geräth, müſſen wir uns erklären aus dem innern Zuſammenhange, welchen ihre verſchiedenartigen Erſcheinungen, vermöge der Einheit des in ihnen Erſcheinenden, unter einander haben, und in Folge deſſen ſie bei der Einen etwas andeuten muß, bloß weil eine Andere, mit derſelben zu-

ſammenhängende, es wirklich hat. Demnach hat das männliche Thier das Rudiment eines Organs, welches bei dem weiblichen wirklich vorhanden iſt. Wie nun hier die Differenz der Geſchlechter den Typus der Species nicht aufheben kann; ſo behauptet ſich auch der Typus einer ganzen Ordnung, z. B. der Batrachier, ſelbſt da, wo in einer einzelnen Species (Pipa) eine ſeiner Beſtimmungen überflüſſig wird. Noch weniger vermag die Natur eine Beſtimmung, die zum Typus einer ganzen Grundabtheilung (Vertebrata) gehört, (Augen), wenn ſie in einer einzelnen Species (Mus typhlus) als überflüſſig wegfallen ſoll, ganz ſpurlos verſchwinden zu laſſen; ſondern ſie muß auch hier wenigſtens rudimentariſch andeuten, was ſie bei allen übrigen ausführt.

Sogar iſt von hier aus in gewiſſem Grade abzuſehen, worauf jene, beſonders von R. Owen in ſeiner Ostéologie comparée ſo ausführlich dargelegte Homologie im Skelett, zunächſt der Mammalien und im weitern Sinn aller Wirbelthiere, beruht, vermöge welcher z. B. alle Säugethiere ſieben Halswirbel haben, jeder Knochen der menſchlichen Hand und Arm ſein Analogon in der Schwimmfloſſe des Wallfiſches findet, der Schädel des Vogels im Ei gerade ſo viel Knochen hat, wie der des menſchlichen Fötus u. ſ. w. Dies Alles nämlich deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Princip, welches jedoch das Fundament iſt, auf welchem ſie baut, oder der zum voraus gegebene Stoff zu ihren Werken, und eben Das, was Geoffroy Saint-Hilaire als das „anatomiſche Element" dargelegt hat. Es iſt die unité de plan, der Ur-Grund-Typus der obern Thierwelt, gleichſam die willkürlich gewählte Tonart, aus welcher die Natur hier ſpielt.

Den Unterſchied zwiſchen der wirkenden Urſache (causa efficiens) und der Endurſache (causa finalis) hat ſchon Ariſtoteles (De part. anim., I, 1) richtig bezeichnet in den Worten: Δυο τροποι της αιτιας, το ού ένεκα και το ἐξ αναγκης, και δει λεγοντας τυγχανειν μαλιστα μεν αμφοιν. (Duo sunt causae modi: alter cujus gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet.) Die wirkende Urſache iſt die, wodurch etwas iſt, die Endurſache die, weshalb es iſt: die zu erklärende Erſcheinung hat, in der Zeit, jene hinter ſich, dieſe vor ſich. Bloß bei den willkürlichen Handlungen thieriſcher

Wesen fallen beide unmittelbar zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als Motiv auftritt: ein solches aber ist stets die wahre und eigentliche Ursache der Handlung, ist ganz und gar die sie bewirkende Ursache, die ihr vorhergängige Veränderung, welche dieselbe hervorruft, vermöge derer sie nothwendig eintritt und ohne die sie nicht geschehen könnte; wie ich dies in der Preisschrift über die Freiheit bewiesen habe. Denn, was man auch zwischen den Willensakt und die Körperbewegung physiologisch einschieben möchte, immer bleibt hier eingeständlich der Wille das Bewegende, und was ihn bewegt, ist das von außen kommende Motiv, also die causa finalis; welche folglich hier als causa efficiens auftritt. Ueberdies wissen wir aus dem Vorhergegangenen, daß im Grunde die Körperbewegung mit dem Willensakt Eins ist, als seine bloße Erscheinung in der cerebralen Anschauung. Dies Zusammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Ursache, in der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, welche deshalb durchgängig unser Urphänomen bleibt, ist wohl festzuhalten: denn es führt uns gerade darauf hin, daß wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntniß durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein Wille das Gestaltende ist. In der That können wir eine Endursache uns nicht andere deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endursachen in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transscendentes Wesen auszudrücken, einen Widerspruch nicht scheuen, und kühn herausſagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings sind die Termitennester das Motiv, welches den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären, nebst der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat: die harte Eierschaale, welche das Vögelein gefangen hält, ist allerdings das Motiv zu der hornartigen Spitze, mit welcher sein Schnabel versehen ist, um jene damit zu durchbrechen, wonach es sie als ferner nutzlos abwirft. Und eben so sind die Gesetze der Reflexion und Refraktion des Lichts das Motiv zu dem so überkünstlich komplicirten optischen Werkzeug, dem menschlichen Auge, als welches die Durchsichtigkeit seiner Hornhaut, die verschiedene Dichtigkeit seiner drei Feuchtigkeiten, die Gestalt seiner Linse, die Schwärze seiner Chorioidea, die

Senſibilität ſeiner Retina, die Verengerungsfähigkeit ſeiner Pupille und ſeine Muskulatur genau nach jenen Geſetzen berechnet hat. Aber jene Motive wirkten ſchon, ehe ſie wahrgenommen wurden: es iſt nicht anders; ſo widerſprechend es auch klingt. Denn hier iſt der Uebergang des Phyſiſchen ins Metaphyſiſche. Dieſes aber haben wir im Willen erkannt: daher müſſen wir einſehen, daß der ſelbe Wille, welcher den Elephantenrüſſel nach einem Gegenſtande ausſtreckt, es auch iſt, der ihn hervorgetrieben und geſtaltet hat, Gegenſtände anticipirend. —

Hiemit iſt es übereinſtimmend, daß wir, bei der Unterſuchung der organiſchen Natur, ganz und gar auf die Endurſachen verwieſen ſind, überall dieſe ſuchen und Alles aus ihnen erklären; die wirkenden Urſachen hingegen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle, als bloße Werkzeuge jener einnehmen und, eben wie bei der eingeſtändlich von äußern Motiven bewirkten willkürlichen Bewegung der Glieder, mehr vorausgeſetzt, als nachgewieſen werden. Bei Erklärung der phyſiologiſchen Funktionen ſehen wir uns noch allenfalls nach ihnen, wiewohl meiſtens vergeblich, um; bei der Erklärung der Entſtehung der Theile aber ſchon gar nicht mehr, ſondern begnügen uns mit den Endurſachen allein: höchſtens haben wir hier noch ſo einen allgemeinen Grundſatz, etwan wie daß je größer der Theil ausfallen ſoll, deſto ſtärker auch die ihm Blut zuführende Arterie ſeyn muß; aber von den eigentlich wirkenden Urſachen, welche z. B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zu Stande bringen, wiſſen wir gar nichts. Ja, ſelbſt bei der Erklärung der bloßen Funktionen iſt die Endurſache bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache, als die wirkende: daher wenn jene allein bekannt iſt, wir in der Hauptſache belehrt und befriedigt ſind, hingegen die wirkende allein uns wenig hilft. Z. B. wenn wir die wirkende Urſache des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir ſie eigentlich nicht kennen, ſondern noch ſuchen; ſo würde dies uns wenig fördern, ohne die Endurſache, daß nämlich das Blut in die Lunge gehen muß, zur Oxydation, und wieder zurückfließen, zur Ernährung: durch dieſe hingegen, auch ohne jene, iſt uns ein großes Licht aufgeſteckt. Uebrigens bin ich, wie oben geſagt, der Meinung, daß der Blutumlauf gar keine eigentlich wirkende Urſach hat, ſondern der Wille hier ſo unmittelbar,

wie in der Muskularbewegung, wo ihn, mittelſt der Nervenleitung, Motive beſtimmen, thätig iſt, ſo daß auch hier die Bewegung unmittelbar durch die Endurſache hervorgerufen werde, alſo durch das Bedürfniß der Oxydation in der Lunge, welches hier auf das Blut gewiſſermaaßen als Motiv wirkt, jedoch ſo, daß die Vermittelung der Erkenntniß dabei wegfällt, weil Alles im Innern des Organismus vorgeht. — Die ſogenannte Metamorphoſe der Pflanzen, ein von Kaspar Wolf leicht hingeworfener Gedanke, den, unter dieſer hyperboliſchen Benennung, Goethe als eigenes Erzeugniß pomphaft und in ſchwierigem Vortrage darſtellt, gehört zu den Erklärungen des Organiſchen aus der wirkenden Urſache; wiewohl er im Grunde bloß beſagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugniſſe von vorne anfängt und aus nichts ſchafft, ſondern, gleichſam im ſelben Stile fortſchreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Geſtaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen; wie ſie es ebenſo in der Steigerung der Thierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur (Arist. de incessu animalium, c. 2 et 8). Ja, die Blüthe dadurch erklären, daß man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweiſt, kommt mir faſt vor, wie die Struktur eines Hauſes dadurch erklären, daß man zeigt, alle ſeine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern, ſeien nur aus Backſteinen zuſammengeſetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backſteins. Und nicht viel beſſer, jedoch viel problematiſcher, ſcheint mir die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen: wiewohl es eben auch hier ſich von ſelbſt verſteht, daß das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, deſſen Fortſetzung und Ende-Knauf es iſt, nicht abſolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in der ſelben Art fortgeführt ſeyn wird. Dieſe ganze Betrachtungsart gehört der oben erwähnten Homologie R. Owen's an. — Dagegen ſcheint mir folgende, von einem Italiäner, deſſen Name mir entfallen iſt, herrührende Erklärung des Weſens der Blume aus ihrer Endurſache einen viel befriedigenderen Aufſchluß zu geben. Der Zweck der Corolla iſt: 1) Schutz des
und der stamina; 2) werden mittelſt ihrer die verfeinerte bereitet, welche im pollen und germen koncentrirt

sind; 3) sondert sich aus den Drüsen ihres Bodens das ätherische Oel ab, welches, als meistens wohlriechender Dunst, Antheren und Pistill umgebend, sie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaaßen schützt. — Zu den Vorzügen der Endursachen gehört auch, daß jede wirkende Ursache zuletzt immer auf einem Unerforschlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta, beruht, daher sie nur eine relative Erklärung geben kann; während die Endursache, in ihrem Bereich, eine genügende und vollständige Erklärung liefert. Ganz zufrieden gestellt sind wir freilich erst dann, wann wir beide, die wirkende Ursache, vom Aristoteles auch ἡ αιτια εξ αναγκης genannt, und die Endursache, ἡ χαριν του βελτιονος, zugleich und doch gesondert erkennen, als wo uns ihr Zusammentreffen, die wundersame Konspiration derselben, überrascht, vermöge welcher das Beste als ein ganz Nothwendiges eintritt, und das Nothwendige wieder, als ob es bloß das Beste und nicht nothwendig wäre: denn da entsteht in uns die Ahndung, daß beide Ursachen, so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, dem Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen. Eine solche zwiefache Erkenntniß ist jedoch selten erreichbar: in der organischen Natur, weil die wirkende Ursache uns selten bekannt ist; in der unorganischen, weil die Endursache problematisch bleibt. Inzwischen will ich dieselbe durch ein Paar Beispiele, so gut ich sie im Bereich meiner physiologischen Kenntnisse finde, erläutern, welchen die Physiologen deutlichere und schlagendere substituiren mögen. Die Laus des Negers ist schwarz. Endursache: zu ihrer Sicherheit. Bewirkende Ursache: weil das schwarze rete Malpighi des Negers ihre Nahrung ist. — Die so höchst mannigfaltige und brennend lebhafte Färbung des Gefieders tropischer Vögel erklärt man, wiewohl nur sehr im Allgemeinen, aus der starken Einwirkung des Lichtes zwischen den Wendekreisen, — als ihrer wirkenden Ursache. Als Endursache würde ich angeben, daß jene Glanzgefieder die Prachtuniformen sind, an denen die Individuen der dort so zahllosen, oft dem selben genus angehörigen Species sich unter einander erkennen; so daß jedes Männchen sein Weibchen findet. Das Selbe gilt von den Schmetterlingen der verschiedenen Zonen und Breitengrade. — Man hat beobachtet, daß schwindsüchtige Frauen im letzten Stadio ihrer Krankheit leicht

ſchwanger werden, daß während der Schwangerſchaft die Krankheit ſtille ſteht, nach der Niederkunft aber verſtärkt wieder eintritt und nun meiſtens den Tod herbeiführt: desgleichen, daß ſchwindſüchtige Männer, in ihrer letzten Lebenszeit, meiſtens noch ein Kind zeugen. Die Endurſache iſt hier, daß die auf die Erhaltung der Species überall ſo ängſtlich bedachte Natur den heranrückenden Ausfall eines im kräftigen Alter ſtehenden Individuums geſchwinde noch durch ein neues erſetzen will; die wirkende Urſache hingegen iſt der in der letzten Periode der Schwindſucht eintretende ungewöhnlich gereizte Zuſtand des Nervenſyſtems. Aus der ſelben Endurſache iſt das analoge Phänomen zu erklären, daß (nach Oken, „Die Zeugung", S. 65) die mit Arſenik vergiftete Fliege, aus einem unerklärten Triebe, ſich noch begattet und in der Begattung ſtirbt. — Die Endurſache der Pubes, bei beiden Geſchlechtern, und des Mons Veneris, beim weiblichen, iſt, daß auch bei ſehr magern Subjekten, während der Kopulation, die Ossa pubis nicht fühlbar werden ſollen, als welches Abſcheu erregen könnte: die wirkende Urſache hingegen iſt darin zu ſuchen, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachſen; nächſtdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewiſſermaaßen entgegengeſetzte Pole von einander ſind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartſeyn gehört. — Die ſelbe wirkende Urſache gilt auch vom Barte der Männer: die Endurſache deſſelben vermuthe ich darin, daß das Pathognomiſche, alſo die, jede innere Bewegung des Gemüths verrathende ſchnelle Aenderung der Geſichtszüge, hauptſächlich am Munde und deſſen Umgebung ſichtbar wird: um daher dieſe, als eine bei Unterhandlungen, oder bei plötzlichen Vorfällen, oft gefährliche, dem Späherblicke des Gegenparts zu entziehen, gab die Natur (welche weiß, daß homo homini lupus) dem Manne den Bart. Hingegen konnte deſſelben das Weib entrathen; da ihr die Verſtellung und Selbſtbemeiſterung (contenance) angeboren iſt. — Es müſſen ſich, wie geſagt, viel treffendere Beiſpiele auffinden laſſen, um daran nachzuweiſen, wie das völlig blinde Wirken der Natur mit dem anſcheinend abſichtsvollen, oder wie Kant es nennt, der Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, im Reſultat zuſammentrifft;

welches darauf hinweist, daß Beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseit dieser Differenz haben, im Willen als Ding an sich. Für die Verdeutlichung dieses Gesichtspunkts würde man viel leisten, wenn man z. B. die wirkende Ursache finden könnte, welche das Treibholz den baumlosen Polarländern zuführt; oder auch die, welche das Festland unsers Planeten hauptsächlich auf die nördliche Hälfte desselben zusammengedrängt hat; während als Endursache hievon zu betrachten ist, daß der Winter jener Hälfte, weil er in das den Lauf der Erde beschleunigende Perihelium trifft, um acht Tage kürzer ausfällt und hiedurch wieder auch gelinder ist. Jedoch wird, bei Betrachtung der unorganischen Natur, die Endursache allemal zweideutig, und läßt uns, zumal wann die wirkende gefunden ist, im Zweifel, ob sie nicht eine bloß subjektive Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. Hierin aber ist sie manchen Kunstwerken, z. B. den groben Musivarbeiten, den Theaterdekorationen und dem aus groben Felsenmassen zusammengesetzten Gott Appennin zu Pratolino bei Florenz zu vergleichen, welche alle nur in die Ferne wirksam sind, in der Nähe aber verschwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die wirkende Ursache des Scheines sichtbar wird: aber die Gestalten sind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung. Dem also analog verhalten sich die Endursachen in der unorganischen Natur, wenn die wirkenden hervortreten. Ja, wer einen weiten Ueberblick hat, würde es vielleicht hingehen lassen, wenn man hinzusetzte, daß es mit den Ominibus ein ähnliches Bewandniß hat.

Wenn übrigens Jemand die äußere Zweckmäßigkeit, welche, wie gesagt, stets zweideutig bleibt, zu physikotheologischen Demonstrationen mißbrauchen will, wie dies noch heut zu Tage, hoffentlich jedoch nur von Engländern, geschieht; so giebt es in dieser Gattung Beispiele in contrarium, also Ateleologien genug, ihm das Koncept zu verrücken. Eine der stärksten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwassers, in Folge welcher der Mensch der Gefahr zu verdursten nirgends mehr ausgesetzt ist, als gerade in der Mitte der großen Wassermassen seines Planeten. „Wozu braucht denn das Meer salzig zu seyn?“ frage man seinen Engländer.

Daß in der unorganischen Natur die Endursachen gänzlich zurücktreten, so daß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung

hier nicht mehr gültig ist, vielmehr die wirkenden Ursachen schlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganischen Natur sich objektivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinander gerathen, als daß ihre Beziehung klar seyn und man eine Willensäußerung darin erkennen könnte. Dies tritt sogar, in gewissem Grade, schon bei der organischen Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine äußere ist, d. h. der Zweck im einen, das Mittel im andern Individuo liegt. Dennoch bleibt sie auch hier noch unzweifelhaft, solange beide der selben Species angehören, ja, sie wird dann um so auffallender. Hieher ist zunächst die gegenseitig auf einander berechnete Organisation der Genitalien beider Geschlechter zu zählen, sodann auch manches der Begattung Entgegenkommende, z. B. bei der Lampyris noctiluca (Glühwurm) der Umstand, daß bloß das Männchen, welches nicht leuchtet, geflügelt ist, um das Weibchen aufsuchen zu können, das ungeflügelte Weibchen hingegen, da sie nur Abends hervorkommen, das phosphorische Licht besitzt, um vom Männchen gefunden werden zu können. Jedoch sind bei der Lampyris Italica beide Geschlechter leuchtend, welches zum Naturluxus des Südens gehört. Aber ein auffallendes, weil ganz specielles Beispiel der hier in Rede stehenden Art der Zweckmäßigkeit giebt die von Geoffroy St. Hilaire, in seinen letzten Jahren, gemachte schöne Entdeckung der nähern Beschaffenheit des Saugapparats der Cetaceen. Da nämlich alles Saugen die Thätigkeit der Respiration erfordert, kann es nur im respirabeln Medio selbst, nicht aber unter dem Wasser vor sich gehen, woselbst jedoch das saugende Junge des Wallfisches an den Zitzen der Mutter hängt: diesem nun zu begegnen, ist der ganze Mammilarapparat der Cetaceen so modifizirt, daß er ein Injektionsorgan geworden ist und, dem Jungen ins Maul gelegt, ihm, ohne daß es zu saugen braucht, die Milch einspritzt. Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äußere Zweckmäßigkeit, ebenso wie bei der unorganischen Natur, bezweifeln; es sei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe.

Dies aber ist der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelst der Insekten vor sich geht, als welche nämlich entweder den Pollen ans Stigma tragen, oder die Stamina zum Pistill beugen: die gemeine Berberitze, viele Iris-Arten und Aristolochia Clematitis können sich ohne Hülfe der Insekten gar nicht befruchten. (Chr. Conr. Sprengel, Entdecktes Geheimniß u. s. w., 1793. — Wildenow, Grundriß der Kräuterkunde, 353.) Sehr viele Diöcisten, Monöcisten und Polygamisten, z. B. Gurken und Melonen, sind im selben Fall. Die gegenseitige Unterstützung, welche die Pflanzen- und die Insekten-Welt von einander erhalten, findet man vortrefflich dargestellt in Burdachs großer Physiologie, Bd. 1, §. 263. Sehr schön setzt er hinzu: „Dies ist keine mechanische Aushülfe, kein Nothbehelf, gleichsam als ob die Natur gestern die Pflanzen gebildet und dabei einen Fehler begangen hätte, den sie heute durch das Insekt zu verbessern suchte; es ist vielmehr eine tiefer liegende Sympathie der Pflanzenwelt mit der Thierwelt. Es soll die Identität Beider sich offenbaren: Beide, Kinder einer Mutter, sollen mit einander und durch einander bestehen.“ — Und weiterhin: „Aber auch mit der unorganischen Welt steht das Organische in einer solchen Sympathie“ u. s. w. — Einen Beleg zu diesem Consensus naturae giebt auch die im zweiten Band der Introduction into Entomology by Kirby and Spence mitgetheilte Beobachtung, daß die Insekteneier, welche an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt überwintern, genau zu der Zeit auskriechen, wo der Zweig ausschlägt, also z. B. die Aphis der Birke einen Monat früher als die der Esche: desgleichen, daß die Insekten der perennirenden Pflanzen auf diesen als Eier überwintern; die der bloß jährigen aber, da sie dies nicht können, im Puppenzustand. —

Drei große Männer haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endursachen, gänzlich verworfen, — und viele kleine Männer haben ihnen nachgebetet. Jene sind: Lukretius, Bako von Verulam und Spinoza. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieser Abneigung: daß sie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der spekulativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so große Scheu (welche Bako zwar klüglich zu verbergen sucht) hegten, daß sie ihr schon von Weitem

aus dem Wege gehen wollten. In jenem Vorurtheil finden wir auch noch den Leibnitz ganz und gar befangen, indem er es, als etwas sich von selbst Verstehendes, mit charakteristischer Naivetät ausspricht, in seiner Lettre à M. Nicaise (Spinozae op. ed. Paulus, Vol. 2, p. 672): les causes finales, ou ce qui est la même chose, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. (Den Teufel auch, même chose!) Auf dem selben Standpunkt finden wir sogar noch die heutigen Engländer, die Bridgewater-treatise-Männer, den Lord Brougham u. s. w., ja, sogar noch R. Owen, in seiner Ostéologie comparée, denkt gerade so wie Leibnitz; welches ich bereits im ersten Bande gerügt habe. Diesen Allen ist Teleologie sofort auch Theologie, und bei jeder in der Natur erkannten Zweckmäßigkeit brechen sie, statt zu denken und die Natur verstehen zu lernen, sofort in ein kindisches Geschrei design! design! aus, stimmen dann den Refrain ihrer Rodenphilosophie an, und verstopfen ihre Ohren gegen alle Vernunftgründe, wie sie ihnen doch schon der große Hume*) entgegengehalten hat. An diesem ganzen Englischen Elend ist hauptsächlich die, jetzt, nach 70 Jahren, den Englischen Gelehrten wirklich zur Schande gereichende Unkenntniß der Kantischen Philosophie Schuld, und diese wieder beruht, wenigstens größten Theils, auf dem heillosen Einfluß jener abscheulichen Englischen Pfaffenschaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit ist, damit sie nur ferner die übrigens so intelligente Englische Nation in der degradirendesten Bigotterie befangen halten könne: daher tritt sie, vom niederträchtigsten Obskurantismus beseelt, dem Volksunterricht, der Naturforschung, ja, der Förderung alles menschlichen Wissens überhaupt, aus allen Kräften entgegen, und sowohl mittelst ihrer

*) Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, nach der Deutschen Litteratur seit Kant zu urtheilen, man glauben müßte, Hume's ganze Weisheit hätte in seinem handgreiflich falschen Scepticismus gegen das Kausalitätsgesetz bestanden, als wovon überall ganz allein geredet wird. Um Hume kennen zu lernen, muß man seine Natural history of religion und die Dialogues on natural religion lesen: da sieht man ihn in seiner Größe, und dies, nebst dem essay 20, on national character, sind die Schriften, wegen welcher er, — ich wüßte zu seinem Ruhme nichts Besseres zu sagen — bis auf den heutigen Tag der Englischen Pfaffenschaft über Alles verhaßt ist.

Konnexionen, als mittelſt ihres ſkandalöſen, unverantwortlichen und das Elend des Volks ſteigernden Mammons, erſtreckt ihr Einfluß ſich auch auf Univerſitätsgelehrte und Schriftſteller, die demnach (z. B. Th. Brown, On cause and effect) ſich zu Reticenzen und Verdrehungen jeder Art bequemen, um nur nicht jenem „kalten Aberglauben“ (wie Pückler ſehr treffend ihre Religion bezeichnet), oder den gangbaren Argumenten für denſelben, auch nur von Ferne in den Weg zu treten. —

Den dreien in Rede ſtehenden großen Männern hingegen, da ſie lange vor dem Tagesanbruch der Kantiſchen Philoſophie lebten, iſt jene Scheu vor der Teleologie, ihres Urſprungs wegen, zu verzeihen; hielt doch ſogar Voltaire den phyſikotheologiſchen Beweis für unwiderleglich. Um indeſſen auf dieſelben etwas näher einzugehen; ſo iſt zuvörderſt die Polemik des Lukretius (IV, 824—858) gegen die Teleologie ſo kraß und plump, daß ſie ſich ſelbſt widerlegt und vom Gegentheil überzeugt. — Was aber Bakon betrifft (De augm. scient., III, 4), ſo macht er erſtlich, hinſichtlich des Gebrauchs der Endurſachen, keinen Unterſchied zwiſchen organiſcher und unorganiſcher Natur (worauf es doch gerade hauptſächlich ankommt), indem er, in ſeinen Beiſpielen derſelben, Beide durch einander wirft. Dann bannt er die Endurſachen aus der Phyſik in die Metaphyſik: dieſe aber iſt ihm, wie noch heut zu Tage Vielen, identiſch mit der ſpekulativen Theologie. Von dieſer alſo hält er die Endurſachen für unzertrennlich, und geht hierin ſo weit, daß er den Ariſtoteles tadelt, weil dieſer (was ich ſogleich ſpeciell loben werde) von den Endurſachen ſtarken Gebrauch gemacht habe, ohne ſie doch je an die ſpekulative Theologie zu knüpfen. — Spinoza endlich (Eth. I, prop. 36, appendix) legt aufs Deutlichſte an den Tag, daß er die Teleologie mit der Phyſikotheologie, gegen welche er ſich mit Bitterkeit ausläßt, identifizirt, ſo ſehr, daß er das naturam nihil frustra agere, erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit; desgleichen: omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun ſtützt er ſeine Behauptung: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana

esse figmenta. Ihm war es bloß darum zu thun, dem Theismus den Weg zu verrennen: als die stärkste Waffe desselben aber hatte er ganz richtig den physikotheologischen Beweis erkannt. Diesen nun aber wirklich zu widerlegen war Kanten, und dem Stoffe desselben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten; wodurch ich dem est enim verum index sui et falsi genügt habe. Spinoza nun aber wußte sich nicht anders zu helfen, als durch den desperaten Streich, die Teleologie selbst, also die Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monstroses Jedem, der die organische Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen springt. Dieser beschränkte Gesichtspunkt des Spinoza, zusammen mit seiner völligen Unkenntniß der Natur, bezeugt genugsam seine gänzliche Inkompetenz in dieser Sache und die Albernheit Derer, die, auf seine Autorität hin, glauben, von den Endursachen schnöde urtheilen zu müssen. —

Sehr vortheilhaft sticht gegen diese Philosophen der neueren Zeit Aristoteles ab, der gerade hier sich von der glänzenden Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiß von keiner Physikotheologie, so etwas ist ihm nie in den Sinn gekommen, und nie hat er die Welt darauf angesehen, ob sie wohl ein Machwerk wäre: er ist in seinem Herzen rein von dem Allen; wie er denn auch (De generat. anim., III, 11) Hypothesen über den Ursprung der Thiere und Menschen aufstellt, ohne dabei auf den physikotheologischen Gedankengang zu gerathen. Immer sagt er ἡ φυσις ποιει (natura facit), nie ἡ φυσις πεποιηται (natura facta est). Aber nachdem er die Natur treu und fleißig studirt hat, findet er, daß sie überall zweckmäßig verfährt und sagt: ματην ὁρωμεν ουδεν ποιουσαν την φυσιν (naturam nihil frustra facere cernimus); de respir., c. 10 — und in den Büchern de partibus animalium, welche eine vergleichende Anatomie sind: Ουδε περιεργον ουδεν, ουτε ματην ἡ φυσις ποιει. — Ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα. — Πανταχου δε λεγομεν τοδε τουδε ἑνεκα, ὁπου αν φαινηται τελος τι, προς ὁ ἡ κινησις περαινει· ὡστε ειναι φανερον, ὁτι εστι τι τοιουτον, ὁ δη και καλουμεν φυσιν. — Επει το σωμα οργανον· ἑνεκα τινος γαρ ἑκαστον των μοριων, ὁμοιως τε και το ὁλον. (Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. — Natura rei alicujus gratia facit

omnia. — Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca ejusmodi aliquid esse constat, quod Naturam vocamus. — Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicujus gratia est, tum vero totum ipsum.) Ausführlicher S. 645 und 633 der Berliner Quart-Ausgabe — wie auch De incessu animalium c. 2: Ἡ φυσις ουδεν ποιει ματην, αλλ' αει, εκ των ενδεχομενων τῃ ουσιᾳ, περι ἑκαστον γενος ζωου, το αριστον. (Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est.) Ausdrücklich aber empfiehlt er die Teleologie am Schlusse der Bücher de generatione animalium, und tadelt den Demokritos, daß er sie verleugnet habe, was Bakon, in seiner Befangenheit, an diesem gerade lobt. Besonders aber Physica, II, 8, p. 198, redet Aristoteles ex professo von den Endursachen und stellt sie als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf. In der That muß jeder gute und regelrechte Kopf, bei Betrachtung der organischen Natur, auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. — Den Aristoteles überhaupt anlangend, will ich hier noch darauf aufmerksam machen, daß seine Lehren, soweit sie die unorganische Natur betreffen, höchst fehlerhaft und unbrauchbar sind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Physik den gröbsten Irrthümern huldigt, was um so unverzeihlicher ist, als schon vor ihm die Pythagoreer und Empedokles auf dem richtigen Wege gewesen waren und viel Besseres gelehrt hatten: hatte doch sogar, wie wir aus des Aristoteles zweitem Buche de coelo (c. I, p. 284) ersehen, Empedokles schon den Begriff einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umschwung entstehenden Tangentialkraft gefaßt, welche Aristoteles wieder verwirft. Ganz entgegengesetzt nun aber verhält sich Aristoteles zur Betrachtung der organischen Natur: hier ist sein Feld, hier setzen seine reichen Kenntnisse, seine scharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einsicht, in Erstaunen. So, um nur ein Beispiel anzuführen, hatte er schon den Antagonismus erkannt, in welchem, bei den Wiederkäuern, die Hörner mit der

Zähnen des Oberkiefers ſtehen, vermöge deſſen daher dieſe fehlen, wo jene ſich finden, und umgekehrt (De partib. anim., III, 2). — Daher denn auch ſeine richtige Würdigung der Endurſachen.

Kapitel 27.

Vom Inſtinkt und Kunſttrieb.

Es iſt als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endurſachen und der dadurch herbeigeführten bewundrungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organiſchen Produktionen, dem Forſcher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen, in den Kunſttrieben der Thiere. Denn dieſe zeigen aufs Deutlichſte, daß Weſen mit der größten Entſchiedenheit und Beſtimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten können, den ſie nicht erkennen, ja, von dem ſie keine Vorſtellung haben. Ein ſolcher nämlich iſt das Vogelneſt, die Spinnenwebe, die Ameiſenlöwengrube, der ſo künſtliche Bienenſtock, der wundervolle Termitenbau u. ſ. w., wenigſtens für diejenigen thieriſchen Individuen, welche dergleichen zum erſten Mal ausführen; da weder die Geſtalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen deſſelben ihnen bekannt ſeyn kann. Gerade ſo aber wirkt auch die organiſirende Natur; weshalb ich, im vorigen Kapitel, von der Endurſache die paradoxe Erklärung gab, daß ſie ein Motiv ſei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunſttriebe das darin Thätige augenſcheinlich und eingeſtändlich der Wille iſt; ſo iſt er es wahrlich auch im Wirken der organiſirenden Natur.

Man könnte ſagen: der Wille thieriſcher Weſen wird auf zwei verſchiedene Weiſen in Bewegung geſetzt: entweder durch Motivation, oder durch Inſtinkt; alſo von Außen, oder von Innen; durch einen äußern Anlaß, oder durch einen innern Trieb: jener iſt erklärlich, weil er außen vorliegt, dieſer unerklärlich, weil bloß innerlich. Allein, näher betrachtet, iſt der Gegenſatz zwiſchen Beiden nicht ſo ſcharf, ja, er läuft im Grunde auf einen Unterſchied des Grades zurück. Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Vorausſetzung eines innern Triebes, d. h. einer be-

stimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt: diesem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, — individualisirt ihn für den konkreten Fall. Eben so der Instinkt, obwohl ein entschiedener Trieb des Willens, wirkt nicht, wie eine Springfeder, durchaus nur von innen; sondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Aeußerung bestimmt: dergleichen ist für den Zugvogel die Jahreszeit; für den sein Nest bauenden Vogel die geschehene Befruchtung und das ihm vorkommende Material zum Nest; für die Biene ist es, zu Anfang des Baues, der Korb, oder der hohle Baum, und zu den folgenden Verrichtungen viele einzeln eintretende Umstände; für die Spinne ist es ein wohlgeeigneter Winkel; für die Raupe das passende Blatt; für das eierlegende Insekt der meistens sehr speciell bestimmte, oft seltsame Ort, wo die auskriechenden Larven sogleich ihre Nahrung finden werden, u. s. f. Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinkt, untergeordnet jedoch auch der Intellekt dieser Thiere thätig ist: der Instinkt nämlich giebt das Allgemeine, die Regel; der Intellekt das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Arbeit dieser Thiere offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpaßt. Nach diesem Allen ist der Unterschied des Instinkts vom bloßen Charakter so fest zu stellen, daß jener ein Charakter ist, der nur durch ein ganz speciell bestimmtes Motiv in Bewegung gesetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt; während der Charakter, wie ihn jede Thierspecis und jedes menschliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeschaffenheit ist, welche jedoch durch sehr verschiedene Motive in Bewegung gesetzt werden kann und sich diesen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beschaffenheit nach, sehr verschieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stämpel desselben Charakters tragen, daher diesen ausdrücken und an den Tag legen wird, für dessen Erkenntniß mithin die materielle Beschaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im Wesentlichen gleichgültig ist: man könnte demnach den Instinkt erklären als einen über alle Maaßen einseitigen und streng deter-

minirten Charakter. Aus dieſer Darſtellung folgt, daß das Beſtimmtwerden durch bloße Motivation ſchon eine gewiſſe Weite der Erkenntnißſphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellekt vorausſetzt; daher es den oberen Thieren, ganz vorzüglich aber dem Menſchen, eigen iſt; während das Beſtimmtwerden durch Inſtinkt nur ſo viel Intellekt erfordert, wie nöthig iſt, das ganz ſpeciell beſtimmte eine Motiv, welches allein und ausſchließlich Anlaß zur Aeußerung des Inſtinkts wird, wahrzunehmen; weshalb es bei einer äußerſt beſchränkten Erkenntnißſphäre und daher eben, in der Regel und im höchſten Grade, nur bei den Thieren der untern Klaſſen, namentlich den Inſekten, Statt findet. Da demnach die Handlungen dieſer Thiere nur einer äußerſt einfachen und geringen Motivation von Außen bedürfen, iſt das Medium dieſer, alſo der Intellekt oder das Gehirn, bei ihnen auch nur ſchwach entwickelt, und ihre äußern Handlungen ſtehen großentheils unter der ſelben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor ſich gehenden, phyſiologiſchen Funktionen, alſo dem Ganglienſyſtem. Dieſes iſt daher bei ihnen überwiegend entwickelt: ihr Haupt-Nervenſtamm läuft, in Geſtalt zweier Stränge, die bei jedem Gliede des Leibes ein Ganglion, welches dem Gehirn an Größe oft nur wenig nachſteht, bilden, unter dem Bauche hin, und iſt, nach Cuvier, ein Analogon nicht ſowohl des Rückenmarks, als des großen ſympathiſchen Nerven. Dieſem Allen gemäß ſtehen Inſtinkt und Leitung durch bloße Motivation in einem gewiſſen Antagonismus, in Folge deſſen jener ſein Maximum bei den Inſekten, dieſe ihres beim Menſchen hat und zwiſchen beiden die Aktuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgeſtuft, je nachdem bei jedem das Cerebral- oder das Ganglienſyſtem überwiegend entwickelt iſt. Eben weil das inſtinktive Thun und die Kunſtverrichtungen der Inſekten hauptſächlich vom Ganglienſyſtem aus geleitet werden, geräth man, wenn man dieſelben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäß erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falſchen Schlüſſel anlegt. Der ſelbe Umſtand giebt aber ihrem Thun eine bedeutſame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, ſtatt des Gehirns, der ſympathiſche Nerv die Leitung auch der äußern Aktionen übernommen hat: die Inſekten

sind demnach gewissermaaßen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muß man sich durch eine Analogie faßlich machen: die soeben berührte wird dies in hohem Grade leisten, wenn wir dabei zu Hülfe nehmen, daß in Kiesers Tellurismus (Bd. 2, S. 250) ein Fall erwähnt wird, „wo der Befehl des Magnetiseurs an die Somnambule, im wachenden Zustande eine bestimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als sie erwacht war, ausgeführt ward, ohne daß sie sich des Befehls erinnerte". Ihr war also, als müßte sie jene Handlung verrichten, ohne daß sie recht wußte warum. Gewiß hat dies die größte Aehnlichkeit mit Dem, was bei den Kunsttrieben in den Insekten vorgeht: der jungen Spinne ist, als müßte sie ihr Netz weben, obgleich sie den Zweck desselben nicht kennt, noch versteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates erinnert, vermöge dessen er das Gefühl hatte, daß er eine ihm zugemuthete, oder nahe gelegte Handlung unterlassen müsse, ohne daß er wußte warum: — denn sein prophetischer Traum darüber war vergessen. Diesem analoge, ganz wohl konstatirte Fälle haben wir aus unsern Tagen; daher ich dieselben nur kurz in Erinnerung bringe. Einer hatte seinen Platz auf einem Schiffe accordirt: als aber dieses absegeln sollte, wollte er, ohne sich eines Grundes bewußt zu sein, schlechterdings nicht an Bord: es ging unter. Ein Anderer geht, mit Gefährten, nach einem Pulverthurm: in dessen Nähe angelangt will er durchaus nicht weiter, sondern kehrt, von Angst ergriffen, schleunig um, ohne zu wissen warum: der Thurm flog auf. Ein Dritter, auf dem Ocean, fühlt sich eines Abends, ohne allen Grund, bewogen, sich nicht auszuziehen, sondern legt sich in Kleidern und Stiefeln, sogar mit der Brille, auf das Bett: in der Nacht geräth das Schiff in Brand, und er ist unter den Wenigen, die sich im Boote retten. Alles Dieses beruht auf der dumpfen Nachwirkung vergessener fatidiker Träume und giebt uns den Schlüssel zu einem analogischen Verständniß des Instinkts und der Kunsttriebe.

Andererseits werfen, wie gesagt, die Kunsttriebe der Insekten viel Licht zurück auf das Wirken des erkenntnißlosen Willens im innern Getriebe des Organismus und bei der Bildung desselben. Denn ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinandergelegten und an das

Licht der Erkenntniß gezogenen Organismus erblicken. In dieſem Sinne ſagt Burdach (Phyſiologie, Bd. 2, S. 22): „Die Bildung und Geburt der Eier kommt der Königin, die Einſaat und Sorge für die Ausbildung den Arbeiterinnen zu: in jener iſt der Eierſtock, in dieſen der Uterus gleichſam zum Individuum geworden.“ Wie im thieriſchen Organismus, ſo in der Inſektengeſellſchaft iſt die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Exiſtenz vor; ja, dieſe wird nur bedingt gewollt, jenes unbedingt: daher werden ſogar die Einzelnen dem Ganzen gelegentlich geopfert; wie wir ein Glied abnehmen laſſen, um den ganzen Leib zu retten. So, z. B., wenn dem Zuge der Ameiſen der Weg durch Waſſer geſperrt iſt, werfen ſich die vorderſten kühn hinein, bis ihre Leichen ſich zu einem Damm für die nachfolgenden gehäuft haben. Die Drohnen, wann unnütz geworden, werden erſtochen. Zwei Königinnen im Stock werden umringt und müſſen mit einander kämpfen, bis eine von ihnen das Leben läßt. Die Ameiſenmutter, nachdem das Befruchtungsgeſchäft vorüber iſt, beißt ſich ſelbſt die Flügel ab, die bei ihrem nunmehrigen Verpflegungsgeſchäft einer neu zu gründenden Familie, unter der Erde, nur hinderlich ſeyn würden. (Kirby and Spence, Vol. 1.) Wie die Leber nichts weiter will, als Galle abſondern, zum Dienſte der Verdauung, ja, bloß dieſes Zweckes halber ſelbſt daſeyn will, und eben ſo jeder andere Theil; ſo will auch die Arbeitsbiene weiter nichts, als Honig ſammeln, Wachs abſondern und Zellen bauen, für die Brut der Königin; die Drohne weiter nichts, als befruchten; die Königin nichts, als Eier legen: alle Theile alſo arbeiten bloß für den Beſtand des Ganzen, als welches allein der unbedingte Zweck iſt; gerade wie die Theile des Organismus. Der Unterſchied iſt bloß, daß im Organismus der Wille völlig blind wirkt, in ſeiner Urſprünglichkeit; in der Inſektengeſellſchaft hingegen die Sache ſchon am Lichte der Erkenntniß vor ſich geht, welcher jedoch nur in den Zufälligkeiten des Details eine entſchiedene Mitwirkung und ſelbſt einige Wahl überlaſſen iſt, als wo ſie aushilft und das Auszuführende den Umſtänden anpaßt. Den Zweck im Ganzen aber wollen die Inſekten, ohne ihn zu erkennen; eben wie die nach Endurſachen wirkende organiſche Natur: auch iſt nicht die Wahl

der Mittel im Ganzen, sondern bloß die nähere Anordnung derselben im Einzelnen, ihrer Erkenntniß überlassen. Daher aber eben ist ihr Handeln keineswegs maschinenmäßig; was am deutlichsten sichtbar wird, wenn man ihrem Treiben Hindernisse in den Weg legt. Z. B. die Raupe spinnt sich in Blätter, ohne Kenntniß des Zwecks; aber zerstört man das Gespinnst, so flickt sie es geschickt aus. Die Bienen passen ihren Bau schon Anfangs den vorgefundenen Umständen an, und eingetretenen Unfällen, wie absichtlichen Zerstörungen, helfen sie auf das für den besondern Fall Zweckmäßigste ab. (Kirby and Spence, Introd. to entomol. — Huber, Des abeilles.) Dergleichen erregt unsere Bewunderung; weil die Wahrnehmung der Umstände und das Anpassen an dieselben offenbar Sache der Erkenntniß ist; während wir die künstlichste Vorsorge für das kommende Geschlecht und die ferne Zukunft ihnen ein für alle Mal zutrauen, wohl wissend, daß sie hierin nicht von der Erkenntniß geleitet werden: denn eine von dieser ausgehende Vorsorge der Art verlangt eine bis zur Vernunft gesteigerte Gehirnthätigkeit. Hingegen dem Modifiziren und Anordnen des Einzelnen, gemäß den vorliegenden oder eintretenden Umständen, ist selbst der Intellekt der untern Thiere gewachsen; weil er, vom Instinkt geleitet, nur die Lücken, welche dieser läßt, auszufüllen hat. So sehen wir die Ameisen ihre Larven wegschleppen, sobald der Ort zu feucht, und wieder, sobald er zu dürre wird: den Zweck kennen sie nicht, sind also darin nicht von der Erkenntniß geleitet; aber die Wahl des Zeitpunkts, wo der Ort nicht mehr den Larven dienlich ist, wie auch die eines andern Orts, wohin sie dieselben jetzt bringen, bleibt ihrer Erkenntniß überlassen. — Hier will ich noch eine Thatsache erwähnen, die mir Jemand mündlich aus eigener Erfahrung mitgetheilt hat; wiewohl ich seitdem finde, daß Burdach sie nach Gleditsch anführt. Jener hatte, um den Todtengräber (Necrophorus vespillo) zu prüfen, einen auf der Erde liegenden todten Frosch an einen Faden gebunden, welcher am obern Ende einer schräg im Boden steckenden Ruthe befestigt war: nachdem nun einige Todtengräber, ihrer Sitte gemäß, den Frosch untergraben hatten, konnte dieser nicht, wie sie erwarteten, in den Boden sinken: nach vielem verlegenen Hin- und Herlaufen untergruben sie auch die Ruthe. — Dieser dem Instinkt geleisteten Nachhülfe

und jenem Ausbessern der Werke des Kunsttriebes finden wir, im Organismus, die Heilkraft der Natur analog, als welche nicht nur Wunden vernarbt, selbst Knochen- und Nerven-Masse dabei ersetzend, sondern auch, wenn, durch Verlust eines Ader- oder Nerven-Zweiges eine Verbindung unterbrochen ist, eine neue eröffnet, mittelst Vergrößerung anderer Adern oder Nerven, ja vielleicht gar durch Hervortreibung neuer Zweige; welche ferner für einen erkrankten Theil, oder Funktion, eine andere vikariren läßt; beim Verlust eines Auges das andere schärft, und beim Verlust eines Sinnes alle übrigen; welche sogar eine an sich tödtliche Darmwunde bisweilen durch Anwachsen des Mesenterii oder Peritonaei schließt; kurz, auf das Sinnreichste jedem Schaden und jeder Störung zu begegnen sucht. Ist hingegen der Schaden durchaus unheilbar, so eilt sie den Tod zu beschleunigen, und zwar um so mehr, je höherer Art, also je empfindlicher der Organismus ist. Sogar hat dies sein Analogon im Instinkt der Insekten: die Wespen nämlich, welche, den ganzen Sommer hindurch, ihre Larven, mit großer Mühe und Arbeit, vom Ertrag ihrer Räubereien aufgefüttert haben, nun aber, im Oktober, die letzte Generation derselben dem Hungertode entgegengehen sehen, erstechen diese. (Kirby and Spence, Vol. 1, p. 374.) Ja, noch seltsamere und speciellere Analogien lassen sich auffinden, z. B. diese: wenn die weibliche Hummel (apis terrestris, bombylius) Eier legt, ergreift die Arbeitshummeln ein Drang, die Eier zu verschlingen, welcher sechs bis acht Stunden anhält und befriedigt wird, wenn nicht die Mutter sie abwehrt und die Eier sorgsam bewacht. Nach dieser Zeit aber zeigen die Arbeitshummeln durchaus keine Lust, die Eier, selbst wenn ihnen dargeboten, zu fressen; vielmehr werden sie jetzt die eifrigen Pfleger und Ernährer der auskriechenden Larven. Dies läßt sich ungezwungen auslegen als ein Analogon der Kinderkrankheiten, namentlich des Zahnens, als bei welchem gerade die künftigen Ernährer des Organismus einen Angriff auf denselben thun, der so häufig ihm das Leben kostet. — Die Betrachtung aller dieser Analogien zwischen dem organischen Leben und dem Instinkt, nebst Kunsttrieb der unteren Thiere, dient, die Ueberzeugung, daß dem Einen wie dem Andern der Wille zum Grunde liegt, immer mehr zu befestigen, indem sie die untergeordnete, bald mehr, bald weniger

beschränkte, bald ganz wegfallende Rolle der Erkenntniß, beim Wirken desselben, auch hier nachweist.

Aber noch in einer andern Rücksicht erläutern die Instinkte und die thierische Organisation sich wechselseitig: nämlich durch die in Beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. Mittelst der Instinkte und Kunsttriebe sorgen die Thiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, sondern sogar der ihrer künftigen Brut; sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin; dies geht, wie ich im „Willen in der Natur" (2. Aufl. S. 45; 3. Aufl. S. 47) am Beispiel des Bombex erläutert habe, so weit, daß sie die Feinde ihrer künftigen Eier schon zum voraus verfolgen und tödten. Eben so nun sehen wir in der ganzen Korporisation eines Thieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen Zwecke, durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt; woraus denn jene vollkommene Angemessenheit des Baues jedes Thieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung desselben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff seiner Beute und zur Abwehr seine Feinde, und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt auf das Element und die Umgebung, in welcher er als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift über den Willen in der Natur, unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie", ausführlich geschildert habe. — Alle diese sowohl im Instinkt, als in der Organisation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denselben überhaupt eine Erkenntniß zum Grunde läge. Allein dies ist, wie gezeigt, nicht der Fall: ihr Ursprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an sich, der als solcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinsicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so nahe liegt, wie das Gegenwärtige.

Kapitel 28.*)

Charakteriſtik des Willens zum Leben.

Unſer zweites Buch ſchließt mit der Frage nach dem Ziel und Zweck jenes Willens, der ſich als das Weſen an ſich aller Dinge der Welt ergeben hatte. Die dort im Allgemeinen gegebene Beantwortung derſelben zu ergänzen, dienen die folgenden Betrachtungen, indem ſie den Charakter jenes Willens überhaupt darlegen.

Eine ſolche Charakteriſtik iſt darum möglich, weil wir als das innere Weſen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empiriſch Gegebenes erkannt haben. Hingegen ſchon die Benennung „Weltſeele", wodurch Manche jenes innere Weſen bezeichnet haben, giebt ſtatt deſſelben ein bloßes ens rationis: denn „Seele" beſagt eine individuelle Einheit des Bewußtſeyns, die offenbar jenem Weſen nicht zukommt, und überhaupt iſt der Begriff „Seele", weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. Das Wort ſollte nie anders als in tropiſcher Bedeutung angewendet werden: denn es iſt keineswegs ſo unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. —

Noch viel unpaſſender jedoch iſt die Ausdrucksweiſe der ſogenannten Pantheiſten, deren ganze Philoſophie hauptſächlich darin beſteht, daß ſie das innere, ihnen unbekannte Weſen der Welt „Gott" betiteln; womit ſie ſogar viel geleiſtet zu haben meynen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man ſehe ſie doch nur ein Mal darauf an, dieſe Welt beſtändig bedürftiger Weſen, die bloß dadurch, daß ſie einander auffreſſen, eine Zeitlang beſtehen, ihr Daſeyn unter Angſt und Noth durchbringen und oft entſetzliche Quaalen erdulden, bis ſie endlich dem Tode in die Arme ſtürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Ariſtoteles Recht geben, wenn er ſagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ' ου θεια εστι (natura daemonia est, non divina); de divinat., c. 2, p. 463; ja, er wird geſtehen müſſen, daß einen Gott, der

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 29 des erſten Bandes.

ſich hätte beigehen laſſen, ſich in eine ſolche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. — Ich weiß es wohl, die vorgeblichen Philoſophen dieſes Jahrhunderts thun es dem Spinoza nach und halten ſich hiedurch gerechtfertigt. Allein Spinoza hatte beſondere Gründe, ſeine alleinige Subſtanz ſo zu benennen, um nämlich wenigſtens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in friſchem Andenken: auch Dieſe nämlich waren jenem Gott geopfert worden, für deſſen Ehre, ohne allen Vergleich, mehr Menſchenopfer geblutet haben, als auf den Altären aller heidniſchen Götter beider Hemiſphären zuſammengenommen. Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt; ſo iſt es gerade nur ſo, wie wenn Rouſſeau, im Contrat social, ſtets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, daß einſt ein Fürſt, welcher beabſichtigte, in ſeinem Lande den Adel abzuſchaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle ſeine Unterthanen zu adeln. Jene Weiſen unſerer Tage haben freilich für die in Rede ſtehende Benennung noch einen andern Grund, der aber um nichts triftiger iſt. Sie alle nämlich gehen, bei ihrem Philoſophiren, nicht von der Welt oder unſerm Bewußtſeyn von dieſer aus, ſondern von Gott, als einem Gegebenen und Bekannten: er iſt nicht ihr quaesitum, ſondern ihr datum. Wären ſie Knaben, ſo würde ich ihnen darthun, daß dies eine petitio principii iſt: jedoch ſie wiſſen es, ſo gut wie ich. Allein nachdem Kant bewieſen hat, daß der Weg des frühern, redlich verfahrenden Dogmatismus, von der Welt zu einem Gott, doch nicht dahin führe; — da meynen nun dieſe Herren, ſie hätten einen feinen Ausweg gefunden und machten es pfiffig. Der Leſer ſpäterer Zeit verzeihe, daß ich ihn von Leuten unterhalte, die er nicht kennt.

Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philoſophen iſt, beſtätigt und bezeugt, daß Wille zum Leben, weit entfernt eine beliebige Hypoſtaſe, oder gar ein leeres Wort zu ſeyn, der allein wahre Ausdruck ihres innerſten Weſens iſt. Alles drängt und treibt zum Daſeyn, wo möglich zum organiſchen, d. i. zum Leben, und danach zur möglichſten Steigerung deſſelben: an der thieriſchen Natur wird es dann

augenscheinlich, daß Wille zum Leben der Grundton ihres Wesens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben ist. Man betrachte diesen universellen Lebensdrang, man sehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Ueppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben, unter Millionen Formen, überall und jeden Augenblick, mittelst Befruchtungen und Keimen, ja, wo diese mangeln, mittelst generatio aequivoca, sich ungestüm ins Daseyn drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an sich reißend: und dann wieder werfe man einen Blick auf den entsetzlichen Allarm und wilden Aufruhr desselben, wann er in irgend einer einzelnen Erscheinung aus dem Daseyn weichen soll; zumal wo dieses bei deutlichem Bewußtseyn eintritt. Da ist es nicht anders, als ob in dieser einzigen Erscheinung die ganze Welt auf immer vernichtet werden sollte, und das ganze Wesen eines so bedrohten Lebenden verwandelt sich sofort in das verzweifelteste Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man sehe z. B. die unglaubliche Angst eines Menschen in Lebensgefahr, die schnelle und so ernstliche Theilnahme jedes Zeugen derselben und den gränzenlosen Jubel nach der Rettung. Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. Da sollte man glauben, daß es sich um etwas ganz Anderes handelte, als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und stets ungewissen Existenz; vielmehr müßte man denken, daß Wunder was daran gelegen sei, ob Einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Existenz, Billionen Jahre zu seyn hat. — An solchen Erscheinungen also wird sichtbar, daß ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende, den Willen zum Leben gesetzt habe, und daß dieser, weit entfernt, wie das Absolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr, ein leerer Wortschall zu seyn, das Allerrealste ist, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst.

Wenn wir nun aber, von dieser aus unserm Innern geschöpften Interpretation einstweilen abstrahirend, uns der Natur

remd gegenüber ſtellen, um ſie objektiv zu erfaſſen; ſo finden
vir, daß ſie, von der Stufe des organiſchen Lebens an, nur
ine Abſicht hat: die der Erhaltung aller Gattungen. Auf
dieſe arbeitet ſie hin, durch die unermeßliche Ueberzahl von Kei-
nen, durch die dringende Heftigkeit des Geſchlechtstriebes, durch
deſſen Bereitwilligkeit ſich allen Umſtänden und Gelegenheiten
anzupaſſen, bis zur Baſtarderzeugung, und durch die inſtinktive
Mutterliebe, deren Stärke ſo groß iſt, daß ſie, in vielen Thier-
arten, die Selbſtliebe überwiegt, ſo daß die Mutter ihr Leben
opfert, um das des Jungen zu retten. Das Individuum hin
gegen hat für die Natur nur einen indirekten Werth, nämlich
nur ſofern es das Mittel iſt, die Gattung zu erhalten. Außer-
dem iſt ihr ſein Daſeyn gleichgültig, ja, ſie ſelbſt führt es dem
Untergang entgegen, ſobald es aufhört zu jenem Zwecke tauglich
zu ſeyn. Wozu das Individuum daſei, wäre alſo deutlich: aber
wozu die Gattung ſelbſt? dies iſt eine Frage, auf welche die
bloß objektiv betrachtete Natur die Antwort ſchuldig bleibt. Denn
vergeblich ſucht man, bei ihrem Anblick, von dieſem raſtloſen
Treiben, dieſem ungeſtümen Drängen ins Daſeyn, dieſer ängſt-
lichen Sorgfalt für die Erhaltung der Gattungen, einen Zweck
zu entdecken. Die Kräfte und die Zeit der Individuen gehen auf
in der Anſtrengung für ihren und ihrer Jungen Unterhalt, und
reichen nur knapp, bisweilen ſelbſt gar nicht dazu aus. Wenn
aber auch hier und da ein Mal ein Ueberſchuß von Kraft und
dadurch von Wohlbehagen — bei der einen vernünftigen Gattung,
auch wohl von Erkenntniß — bleibt; ſo iſt dies viel zu unbe-
deutend, um für den Zweck jenes ganzen Treibens der Natur
gelten zu können. — Die ganze Sache ſo rein objektiv und ſogar
fremd ins Auge gefaßt, ſieht es gerade aus, als ob der Natur
bloß daran gelegen wäre, daß von allen ihren (Platoniſchen)
Ideen, d. i. permanenten Formen, keine verloren gehen möge:
danach hätte ſie in der glücklichen Erfindung und Aneinander-
fügung dieſer Ideen (zu der die drei vorhergegangenen Thier-
bevölkerungen der Erdoberfläche die Vorübung geweſen) ſich ſelber
ſo gänzlich genug gethan, daß jetzt ihre einzige Beſorgniß wäre,
es könne irgend einer dieſer ſchönen Einfälle verloren gehen, d. i.
irgend eine jener Formen könne aus der Zeit und Kauſalreihe
verſchwinden. Denn die Individuen ſind flüchtig, wie das Waſſer

im Bach, die Ideen hingegen beharrend, wie deſſen S
das Verſiegen des Waſſers würde. auch ſie vernicht
dieſer räthſelhaften Anſicht müßten wir ſtehen bleibe
Natur uns allein von außen, alſo bloß objektiv g
und wir ſie, wie ſie von der Erkenntniß aufgefaßt wi
aus der Erkenntniß, d. i. im Gebiete der Vorſtellung,
annehmen und demnach, bei ihrer Enträthſelung, auf
biete uns halten müßten. Allein es verhält ſich
allerdings iſt uns ein Blick ins Innere der Nat
ſofern nämlich dieſes nichts Anderes, als unſer eig
res iſt, woſelbſt gerade die Natur, auf der höchſte
welcher ihr Treiben ſich hinaufarbeiten konnte, angek
vom Lichte der Erkenntniß, im Selbſtbewußtſeyn, un
troffen wird. Hier zeigt ſich uns der Wille, als
Vorſtellung, in der die Natur, zu allen ihren Id
daſtand, toto genere Verſchiedenes, und giebt un
Einem Schlage, den Aufſchluß, der auf dem bloß
Wege der Vorſtellung nie zu finden war. Da
alſo giebt hier den Schlüſſel zur Auslegung des Ob

Um den oben, zur Charakteriſtik dieſes Subj
des Willens, dargelegten, überſchwänglich ſtarken
Thiere und Menſchen, das Leben zu erhalten und mi
fortzuſetzen, als ein Urſprüngliches und Unbedingtes
iſt noch erfordert, daß wir uns deutlich machen,
keineswegs das Reſultat irgend einer objektiven Erke
Werthe des Lebens, ſondern von aller Erkenntniß
ſei; oder, mit andern Worten, daß jene Weſen n
vorne gezogen, ſondern als von hinten getrieben ſich

Wenn man, in dieſer Abſicht, zuvörderſt die
Reihe der Thiere muſtert, die endloſe Mannigfaltigk
ſtalten betrachtet, wie ſie, nach Element und Leben
anders modifizirt ſich darſtellen, dabei zugleich die
und in jedem Individuo gleich vollkommen ausgef
lichkeit des Baues und Getriebes derſelben erwägt,
den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandthe
und Thätigkeit, den jedes Thier, ſein Leben hindurch
lich zu machen hat, in Betrachtung nimmt; wenn
darauf eingehend, z. B. die raſtloſe Emſigkeit kleiner

Ameiſen, die wundervolle und künſtliche Arbeitſamkeit der Bienen ſich vor Augen ſtellt, oder zuſieht, wie ein einzelner Todtengräber (Necrophorus Vespillo) einen Maulwurf von vierzig Mal ſeine eigene Größe in zwei Tagen begräbt, um ſeine Eier hineinzulegen und der künftigen Brut Nahrung zu ſichern (Gleditſch, Phyſik. Bot. Oekon., Abhandl. III, 220), hiebei ſich vergegenwärtigend, wie überhaupt das Leben der meiſten Inſekten nichts als eine raſtloſe Arbeit iſt, um Nahrung und Aufenthalt für die aus ihren Eiern künftig erſtehende Brut vorzubereiten, welche dann, nachdem ſie die Nahrung verzehrt und ſich verpuppt hat, ins Leben tritt, bloß um die ſelbe Arbeit von vorne wieder anzufangen; dann auch, wie, dem ähnlich, das Leben der Vögel größtentheils hingeht mit ihrer weiten und mühſamen Wanderung, dann mit dem Bau des Neſtes und Zuſchleppen der Nahrung für die Brut, welche ſelbſt, im folgenden Jahre, die nämliche Rolle zu ſpielen hat, und ſo Alles ſtets für die Zukunft arbeitet, welche nachher Bankrott macht; — da kann man nicht umhin, ſich umzuſehen nach dem Lohn für alle dieſe Kunſt und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Thiere ſo raſtlos ſtreben, kurzum zu fragen: Was kommt dabei heraus? Was wird erreicht durch das thieriſche Daſeyn, welches ſo unüberſehbare Anſtalten erfordert? — Und da iſt nun nichts aufzuweiſen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thieriſchen Individuo, zwiſchen ſeiner endloſen Noth und Anſtrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man Beides, die unbeſchreibliche Künſtlichkeit der Anſtalten, den unſäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält; ſo dringt ſich die Einſicht auf, daß das Leben ein Geſchäft iſt, deſſen Ertrag bei Weitem nicht die Koſten deckt. Am augenfälligſten wird Dies an manchen Thieren von beſonders einfacher Lebensweiſe. Man betrachte z. B. den Maulwurf, dieſen unermüdlichen Arbeiter. Mit ſeinen übermäßigen Schaufelpfoten angeſtrengt zu graben, — iſt die Beſchäftigung ſeines ganzen Lebens: bleibende Nacht umgiebt ihn: ſeine embryoniſchen Augen hat er bloß, um das Licht zu fliehen. Er allein iſt ein wahres animal nocturnum; nicht Katzen, Eulen und Fledermäuſe, die bei Nacht ſehen. Was aber

nun erlangt er durch dieſen mühevollen und freudenleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: alſo nur die Mittel, die ſelbe traurige Bahn fortzuſetzen und wieder anzufangen, im neuen Individuo. An ſolchen Beiſpielen wird es deutlich, daß zwiſchen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn deſſelben kein Verhältniß iſt. Dem Leben der ſehenden Thiere giebt das Bewußtſeyn der anſchaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus ſubjektiv und auf die Einwirkung der Motive beſchränkt iſt, doch einen Schein von objektivem Werth des Daſeyns. Aber der blinde Maulwurf, mit ſeiner ſo vollkommenen Organiſation und ſeiner raſtloſen Thätigkeit, auf den Wechſel von Inſektenlarven und Hungern beſchränkt, macht die Unangemeſſenheit der Mittel zum Zweck augenſcheinlich. — In dieſer Hinſicht iſt auch die Betrachtung der ſich ſelber überlaſſenen Thierwelt, in menſchenleeren Ländern, beſonders belehrend. Ein ſchönes Bild einer ſolchen und der Leiden, welche ihr, ohne Zuthun des Menſchen, die Natur ſelbſt bereitet, giebt Humboldt in ſeinen „Anſichten der Natur", zweite Auflage, S. 30 fg.: auch unterläßt er nicht, S. 44, auf das analoge Leiden des mit ſich ſelbſt allezeit und überall entzweiten Menſchengeſchlechts einen Blick zu werfen. Jedoch wird am einfachen, leicht überſehbaren Leben der Thiere die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Strebens der ganzen Erſcheinung leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organiſationen, die Künſtlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepaßt iſt, kontraſtirt hier deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes; ſtatt deſſen ſich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beſtändiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angſt, Geſchrei und Geheul darſtellt: und das geht ſo fort, in secula seculorum, oder bis ein Mal wieder die Rinde des Planeten bricht. Junghuhn erzählt, daß er auf Java ein unabſehbares Feld ganz mit Gerippen bedeckt erblickt und für ein Schlachtfeld gehalten habe: es waren jedoch lauter Gerippe großer, fünf Fuß langer, drei Fuß breiter und eben ſo hoher Schildkröten, welche, um ihre Eier zu legen, vom Meere aus, dieſes Weges gehen und dann von wilden Hunden (canis rutilans) angepackt werden, die, mit vereinten Kräften

ſie auf den Rücken legen, ihnen den untern Harniſch, alſo die kleinen Schilder des Bauches, aufreißen und ſo ſie lebendig verzehren. Oft aber fällt alsdann über die Hunde ein Tiger her. Dieſer ganze Jammer nun wiederholt ſich tauſend und aber tauſend Mal, Jahr aus Jahr ein. Dazu werden alſo dieſe Schildkröten geboren. Für welche Verſchuldung müſſen ſie dieſe Quaal leiden? Wozu die ganze Gräuelſcene? Darauf iſt die alleinige Antwort: ſo objektivirt ſich der Wille zum Leben*).

*) Im Siècle, 10 Avril 1859, ſteht, ſehr ſchön beſchrieben, die Geſchichte eines Eichhörnchnes, das von einer Schlange magiſch bis in ihren Rachen gezogen worden: „Un voyageur qui vient de parcourir plusieurs provinces de l'Ile de Java cite un exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpens. Le voyageur dont il est question commençait à gravir le Junjind, un des monts appelés par les Hollandais Pepergebergte. Après avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un kijatile un écureuil de Java à tête blanche, folâtrant avec la grâce et l'agilité qui distinguent cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé dans les parties les plus élevées de l'arbre, à l'enfourchure de deux branches, et une cavité dans le tronc, semblaient les points de mire de ses jeux. A peine s'en était-il éloigné qu'il y revenait avec une ardeur extrême. On était dans le mois de juillet, et probablement l'écureuil avait en haut ses petits, et dans le bas le magasin à fruits. Bientôt il fut comme saisi d'effroi, ses mouvemens devinrent désordonnés, on eut dit qu'il cherchait toujours à mettre un obstacle entre lui et certaines parties de l'arbre: puis il se tapit et resta immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocente bête, mais il ne pouvait deviner lequel. Il approcha, et un examen attentif lui fit découvrir dans un creux du tronc une couleuvre lien, dardant ses yeux fixes dans la direction de l'écureuil. Notre voyageur trembla pour le pauvre écureuil. La couleuvre était si attentive à sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Notre voyageur, qui était armé, aurait donc pu venir en aide à l'infortuné rongeur en tuant le serpent. Mais la science l'emporta sur la pitié, et il voulut voir quelle issue aurait le drame. Le dénoûment fut tragique. L'écureuil ne tarda point à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança un peu, essaya de reculer, revint encore en avant, tâche de retourner en arrière, mais s'approcha toujours plus du reptile. La couleuvre, roulée en spirale, la tête au dessus des anneaux, et immobile comme un morceau de bois, ne le quittait pas

Man betrachte ihn wohl und faſſe ihn auf, in allen ſeinen Objektivationen: dann wird man zum Verſtändniß ſeines Weſens und der Welt gelangen; nicht aber wenn man allgemeine Begriffe konſtruirt und daraus Kartenhäuſer baut. Die Auffaſſung des großen Schauſpiels der Objektivation des Willens zum Leben und die Charakteriſtik ſeines Weſens erfordert freilich etwas genauere Betrachtung und größere Ausführlichkeit, als die Abfertigung der Welt dadurch, daß man ihr den Titel Gott beilegt, oder, mit einer Niaiſerie, wie ſie nur das Deutſche Vaterland darbietet und zu genießen weiß, erklärt, er ſei die „Idee in ihrem Andersſeyn", — woran die Pinſel meiner Zeit zwanzig Jahre hindurch ihr unſägliches Genügen gefunden haben. Freilich, nach dem Pantheismus oder Spinozismus, deſſen bloße Traveſtien jene Syſteme unſers Jahrhunderts ſind, haspelt das Alles ſich wirklich ohne Ende, die Ewigkeit hindurch ſo fort. Denn da iſt die Welt ein Gott, ens perfectissimum: d. h. es kann nichts Beſſeres geben, noch gedacht werden. Alſo bedarf es keiner Erlöſung daraus; folglich giebt es keine. Wozu aber die ganze Tragi-

---

du regard. L'écureuil, de branche en branche, et descendant toujours plus bas, arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tenta même plus de fuir le danger. Attiré par une puissance invincible, et comme poussé par le vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour le recevoir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possession de sa proie. Déroulant ses anneaux et prenant sa course de bas en haut avec une agilité inconcevable, sa reptation la porta en un clin d'oeil au sommet de l'arbre, où elle alla sans doute digérer et dormir."

An dieſem Beiſpiel erſieht man, welcher Geiſt die Natur belebt, indem er ſich darin offenbart, und wie ſehr wahr der oben (S. 398) angeführte Ausſpruch des Ariſtoteles iſt. Dieſe Geſchichte iſt nicht bloß in magiſcher Hinſicht wichtig, ſondern auch als Argument zum Peſſimismus. Daß ein Thier vom andern überfallen und gefreſſen wird, iſt ſchlimm, jedoch kann man ſich darüber beruhigen: aber daß ſo ein armes unſchuldiges Eichhorn, neben dem Neſte mit ſeinen Jungen ſitzend, gezwungen iſt, ſchrittweiſe, zögernd, mit ſich ſelbſt kämpfend und wehklagend dem weit offenen Rachen der Schlange entgegenzugehen und mit Bewußtſeyn ſich hineinzuſtürzen, — iſt empörend und himmelſchreiend. — Was für eine entſetzliche Natur iſt dieſe, der wir angehören!

komödie dasei, ist nicht entfernt abzusehen; da sie keine Zuschauer hat und die Akteurs selbst unendliche Plage ausstehen, bei wenigem und bloß negativem Genuß.

Nehmen wir jetzt noch die Betrachtung des Menschengeschlechts hinzu; so wird die Sache zwar komplicirter und erhält einen gewissen ernsten Anstrich: doch bleibt der Grundcharakter unverändert. Auch hier stellt das Leben sich keineswegs dar als ein Geschenk zum Genießen, sondern als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und dem entsprechend sehen wir, im Großen wie im Kleinen, allgemeine Noth, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Thätigkeit, mit äußerster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, streben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne seines eigenen wegen; aber viele Tausende fallen als Opfer für dasselbe. Bald unsinniger Wahn, bald grübelnde Politik, hetzt sie zu Kriegen auf einander: dann muß Schweiß und Blut des großen Haufens fließen, die Einfälle Einzelner durchzusetzen, oder ihre Fehler abzubüßen. Im Frieden ist Industrie und Handel thätig, Erfindungen thun Wunder, Meere werden durchschifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zusammengeholt, die Wellen verschlingen Tausende. Alles treibt, die Einen sinnend, die Andern handelnd, der Tumult ist unbeschreiblich. — Aber der letzte Zweck von dem Allen, was ist er? Ephemere und geplagte Individuen eine kurze Spanne Zeit hindurch zu erhalten, im glücklichsten Fall mit erträglicher Noth und komparativer Schmerzlosigkeit, der aber auch sogleich die Langeweile auspaßt; sodann die Fortpflanzung dieses Geschlechts und seines Treibens. — Bei diesem offenbaren Mißverhältniß zwischen der Mühe und dem Lohn, erscheint uns, von diesem Gesichtspunkt aus, der Wille zum Leben, objektiv genommen, als ein Thor, oder subjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äußerster Anstrengung seiner Kräfte, auf etwas hinarbeitet, das keinen Werth hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb ist.

Das Gesetz der Motivation nämlich erstreckt sich, wie §. 29 des ersten Bandes ausgeführt worden, nur auf die einzelnen Handlungen, nicht auf das Wollen im Ganzen und über-

haupt. Hierauf beruht es, daß wenn wir das Menſchengeſchlecht und ſein Treiben im Ganzen und Allgemeinen auffaſſen, daſſelbe ſich uns nicht, wie wenn wir die einzelnen Handlungen im Auge haben, darſtellt als ein Spiel von Puppen, die nach Art der gewöhnlichen, durch äußere Fäden gezogen werden; ſondern von dieſem Geſichtspunkt aus, als Puppen, welche ein inneres Uhrwerk in Bewegung ſetzt. Denn, wenn man, wie im Obigen geſchehen, das ſo raſtloſe, ernſtliche und mühevolle Treiben der Menſchen vergleicht mit Dem, was ihnen dafür wird, ja auch nur jemals werden kann, ſo ſtellt das dargelegte Mißverhältniß ſich heraus, indem man erkennt, daß das zu Erlangende, als bewegende Kraft genommen, zur Erklärung jener Bewegung und jenes raſtloſen Treibens durchaus unzulänglich iſt. Was nämlich iſt denn ein kurzer Aufſchub des Todes, eine kleine Erleichterung der Noth, Zurückſchiebung des Schmerzes, momentane Stillung des Wunſches, — bei ſo häufigem Siege jener Allen und gewiſſem des Todes? Was könnten dergleichen Vortheile vermögen, genommen als wirkliche Bewegungsurſachen eines, durch ſtete Erneuerung, zahlloſen Menſchengeſchlechts, welches unabläſſig ſich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die geſammte tragikomiſche Weltgeſchichte aufführt, ja, was mehr als Alles ſagt, ausharrt in einer ſolchen Spottexiſtenz, ſo lange als Jedem nur möglich? — Offenbar iſt das Alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Urſachen außerhalb der Figuren ſuchen und das Menſchengeſchlecht uns denken als in Folge einer vernünftigen Ueberlegung, oder etwas dieſer Analoges (als ziehende Fäden), ſtrebend nach jenen ihm dargebotenen Gütern, deren Erlangung ein angemeſſener Lohn wäre für ſein raſtloſes Mühen und Plagen. Die Sache ſo genommen würde vielmehr Jeder längſt geſagt haben le jeu ne vaut pas la chandelle und hinaus gegangen ſeyn. Aber, im Gegentheil, Jeder bewacht und beſchützt ſein Leben, gleichwie ein ihm bei ſchwerer Verantwortlichkeit anvertrautes theures Pfand, unter endloſer Sorge und häufiger Noth, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür ſieht er freilich nicht; ſondern er hat den Werth jenes Pfandes unbeſehens, auf Treu und Glauben, angenommen, und weiß nicht, worin er beſteht. Daher habe ich geſagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen wer-

den, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der Wille zum Leben, sich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat. Er hält die Einzelnen fest auf diesem Schauplatz und ist das primum mobile ihrer Bewegungen; während die äußeren Gegenstände, die Motive, bloß die Richtung derselben im Einzelnen bestimmen: sonst wäre die Ursache der Wirkung gar nicht angemessen. Denn, wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines: ja, im Grunde ist dies Beides Eins und das Selbe. Ueberall ist der Wille, als das Metaphysische, der Gränzstein jeder Betrachtung, über den sie nirgends hinauskann. Aus der dargelegten Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens ist es erklärlich, daß der Mensch ein Daseyn voll Noth, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über Alles liebt und dessen Ende, welches jedoch das einzige Gewisse für ihn ist, über Alles fürchtet*). — Demgemäß sehen wir oft eine Jammergestalt, von Alter, Mangel und Krankheit verunstaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unsere Hülfe anrufen, zur Verlängerung eines Daseyns, dessen Ende als durchaus wünschenswerth erscheinen müßte, wenn ein objektives Urtheil hier das Bestimmende wäre. Statt dessen also ist es der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmuth: es ist das Selbe, was die Pflanze wachsen macht. Diesen Lebensmuth kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenspiel der Menschenwelt ausgespannt wäre und woran die Puppen mittelst unsichtbarer Fäden hiengen, während sie bloß scheinbar von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Werthe des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieses Seil ein Mal schwach, so senkt sich die Puppe; reißt es, so muß sie fallen, denn der Boden unter ihr trug sie nur scheinbar: d. h. das Schwachwerden jener Lebenslust zeigt sich als Hypochondrie, spleen, Melancholie;

*) Augustini de civit. Dei, L. XI, c. 27 verdient, als ein interessanter Kommentar zu dem hier Gesagten, verglichen zu werden.

ihr gänzliches Versiegen als Hang zum Selbstmord, der alsdann bei dem geringfügigsten, ja, einem bloß eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Mensch gleichsam Händel mit sich selbst sucht, um sich todtzuschießen, wie Mancher es, zu gleichem Zweck, mit einem Andern macht: — sogar wird, zur Noth, ohne allen besondern Anlaß zum Selbstmord gegriffen. (Belege hiezu findet man in Esquirol, Des maladies mentales, 1838.) Und wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes: sondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, sind Noth und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, sich nach Ruhe sehnt, doch aber vorwärts muß, gleicht seinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt. So ist denn Alles in fortdauernder Spannung und abgenöthigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Aristoteles (de coelo, II, 13) zu gebrauchen, ου φυσει, αλλα βιᾳ (motu, non naturali, sed violento) vor sich. Die Menschen werden nur scheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geschoben: nicht das Leben lockt sie an, sondern die Noth drängt sie vorwärts. Das Gesetz der Motivation ist, wie alle Kausalität, bloße Form der Erscheinung. — Beiläufig gesagt, liegt hier der Ursprung des Komischen, des Burlesken, Grotesken, der fratzenhaften Seite des Lebens: denn wider Willen vorwärts getrieben geberdet Jeder sich wie er eben kann, und das so entstehende Gedränge nimmt sich oft possirlich aus; so ernsthaft auch die Plage ist, welche darin steckt.

An allen diesen Betrachtungen also wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniß des Lebens, nicht irgendwie eine conclusio ex praemissis und überhaupt nichts Sekundäres ist: vielmehr ist er das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen und eben deshalb Das, wovon die Philosophie auszugehen hat; indem der Wille zum Leben sich nicht in Folge der Welt einfindet, sondern die Welt in Folge des Willens zum Leben.

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerkſam zu machen, daß e Betrachtungen, mit welchen wir hier das zweite Buch be-ließen, ſchon ſtark hindeuten auf das ernſte Thema des vierten uches, ja geradezu darin übergehen würden, wenn meine Archi-tonik nicht nöthig machte, daß erſt, als eine zweite Betrach-ng der Welt als Vorſtellung, unſer drittes Buch, mit inem heitern Inhalt, dazwiſchenträte, deſſen Schluß jedoch wie-r eben dahin deutet.

Ergänzungen

zum

dritten Buch.

Et is similis spectatori est, quod ab omni sēparatus spectaculum videt.

Oupnekhat, Vol. I, p. 304.

Zum dritten Buch.

Kapitel 29.*)

Von der Erkenntniß der Ideen.

Der Intellekt, welcher bis hieher nur in ſeinem urſprünglichen und natürlichen Zuſtande der Dienſtbarkeit unter dem Willen betrachtet worden war, tritt im dritten Buche auf in ſeiner Befreiung von jener Dienſtbarkeit; wobei jedoch ſogleich zu bemerken iſt, daß es ſich hier nicht um eine dauernde Freilaſſung, ſondern bloß um eine kurze Feierſtunde, eine ausnahmsweiſe, ja eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienſte des Willens handelt. — Da dieſer Gegenſtand im erſten Bande ausführlich genug behandelt iſt, habe ich hier nur wenige ergänzende Betrachtungen nachzuholen.

Wie alſo daſelbſt, §. 33, ausgeführt worden, erkennt der im Dienſte des Willens, alſo in ſeiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich bloße Beziehungen der Dinge: zunächſt nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, ſelbſt, wodurch ſie zu Motiven deſſelben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollſtändigkeit dieſer Erkenntniß, die Beziehungen der Dinge zu einander. Dieſe letztere Erkenntniß tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutſamkeit erſt beim menſchlichen Intellekt ein; beim thieriſchen hingegen, ſelbſt wo er ſchon beträchtlich entwickelt iſt, nur innerhalb ſehr enger Gränzen. Offenbar geſchieht

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 30—32 des erſten Bandes.

die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge zu einander haben, nur noch mittelbar im Dienste des Willens. Sie macht daher den Uebergang zu dem von diesem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen: sie ist die wissenschaftliche, dieses die künstlerische. Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen unmittelbar aufgefaßt werden; so tritt aus diesen, immer deutlicher, das selbsteigene Wesen desselben hervor und baut sich so aus lauter Relationen allmälig auf; wiewohl es selbst von diesen ganz verschieden ist. Bei dieser Auffassungsweise wird zugleich die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellekt Kraft genug, das Uebergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung aufzufassen; so verläßt er, mit dem Dienste des Willens zugleich, auch die Auffassung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als eines solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloß das Wesentliche und daher die ganze Gattung desselben, folglich hat er zu seinem Objekte jetzt die Ideen, in meinem, mit dem ursprünglichen, Platonischen, übereinstimmenden Sinne dieses so gröblich mißbrauchten Wortes; also die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objektive der Erscheinungen ausmachen. Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht, wodurch es eben seine sämmtlichen Relationen bestimmt, welche allein bis dahin erkannt wurden. Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch die vollständige und vollkommene Erscheinung, oder, wie ich es im Texte ausgedrückt habe, die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe seiner Erscheinung. Sogar

Form und Farbe, welche, in der anſchauenden Auffaſſung der Idee, das Unmittelbare ſind, gehören im Grunde nicht dieſer an, ſondern ſind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum ſo fremd iſt, wie die Zeit. In dieſem Sinne ſagte ſchon der Neuplatoniker Olympiodoros in ſeinem Kommentar zu Platons Alkibiades (Kreuzers Ausgabe des Proklos und Olympiodoros, Bd. 2, S. 82): το ειδος μεταδεδωκε μεν της μορφης τη ὑλη· αμερες δε ον μετελαβεν εξ αυτης του διαστατου: d. h. die Idee, an ſich unausgedehnt, ertheilte zwar der Materie die Geſtalt, nahm aber erſt von ihr die Ausdehnung an. — Alſo, wie geſagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Weſen an ſich, ſondern nur den objektiven Charakter der Dinge, alſo immer nur noch die Erſcheinung: und ſelbſt dieſen Charakter würden wir nicht verſtehen, wenn uns nicht das innere Weſen der Dinge, wenigſtens undeutlich und im Gefühl, anderweitig bekannt wäre. Dieſes Weſen ſelbſt nämlich kann nicht aus den Ideen und überhaupt nicht durch irgend eine bloß objektive Erkenntniß verſtanden werden; daher es ewig ein Geheimniß bleiben würde, wenn wir nicht von einer ganz andern Seite den Zugang dazu hätten. Nur ſofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur iſt, ſteht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in ſeinem eigenen Selbſtbewußtſeyn, als wo daſſelbe ſich am unmittelbarſten und alsdann, wie wir gefunden haben, als Wille kund giebt.

Was nun, als bloß objektives Bild, bloße Geſtalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platoniſche Idee iſt, das iſt, empiriſch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: dieſe iſt alſo das empiriſche Korrelat der Idee. Die Idee iſt eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenn gleich die Erſcheinung derſelben auf einem Planeten erlöſchen kann. Auch die Benennungen Beider gehen in einander über: ιδεα, ειδος, species, Art. Die Idee iſt species, aber nicht genus: darum ſind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menſchen: ſie ſind nämlich bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. Von Artefakten giebt es keine Ideen, ſondern bloß Begriffe, alſo genera logica, und deren Unterarten ſind species logicae. Zu dem in dieſer Hinſicht,

Bd. 1, §. 41, Gesagten, will ich noch hinzufügen, daß auch Aristoteles (Metaph., I, 9 & XIII, 5) aussagt, die Platoniker hätten von Artefakten keine Ideen gelten lassen, οἷον οἰκια, και δακτυλιος, ὡν ου φασιν εἰναι εἰδη (ut domus et annulus, quorum ideas dari negant). Womit zu vergleichen der Scholiast, S. 562, 63 der Berliner Quart-Ausgabe. — Ferner sagt Aristoteles, Metaph., XI, 3: αλλ' εἰτερ (supple εἰδη εστι) επι των φυσει (εστι)· διο δη ου κακως ὁ Πλατων εφη, ὁτι εἰδη εστι ὁποσα φυσει (si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt): wozu der Scholiast S. 800 bemerkt: και τουτο αρεσκει και αυτοις τοις τας ἰδεας θεμενοις· των γαρ ὑπο τεχνης γινομενων ἰδεας εἰναι ουκ ελεγον, αλλα των ὑπο φυσεως (hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum). Uebrigens ist die Lehre von den Ideen ursprünglich vom Pythagoras ausgegangen; wenn wir nämlich der Angabe Plutarchs im Buche de placitis philosophorum, L. I, c. 3, nicht mißtrauen wollen.

Das Individuum wurzelt in der Gattung, und die Zeit in der Ewigkeit: und wie jegliches Individuum dies nur dadurch ist, daß es das Wesen seiner Gattung an sich hat; so hat es auch nur dadurch zeitliche Dauer, daß es zugleich in der Ewigkeit ist. Dem Leben der Gattung ist im folgenden Buche ein eigenes Kapitel gewidmet.

Den Unterschied zwischen der Idee und dem Begriff habe ich §. 49 des ersten Bandes genugsam hervorgehoben. Ihre Aehnlichkeit hingegen beruht auf Folgendem. Die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee wird, durch die sinnlich und cerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergestellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar an Umfang der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit, eingebüßt hat. In diesem Sinne (jedoch in keinem andern) könnte man, in der Sprache der Scholastiker, die Ideen als universalia ante rem, die Begriffe als

universalia post rem bezeichnen: zwiſchen Beiden ſtehen die einzelnen Dinge, deren Erkenntniß auch das Thier hat. — Gewiß iſt der Realismus der Scholaſtiker entſtanden aus der Verwechſelung der Platoniſchen Ideen, als welchen, da ſie zugleich die Gattungen ſind, allerdings ein objektives, reales Seyn beizulegen werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realiſten ein ſolches beilegen wollten und dadurch die ſiegreiche Oppoſition des Nominalismus hervorriefen.

Kapitel 30.*)

Vom reinen Subjekt des Erkennens.

Zur Auffaſſung einer Idee, zum Eintritt derſelben in unſer Bewußtſeyn, kommt es nur mittelſt einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbſtverläugnung betrachten könnte; ſofern ſie darin beſteht, daß die Erkenntniß ſich ein Mal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, alſo das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge ſo betrachtet, als ob ſie den Willen nie etwas angehen könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniß zum reinen Spiegel des objektiven Weſens der Dinge. Jedem ächten Kunſtwerk muß eine ſo bedingte Erkenntniß, als ſein Urſprung, zum Grunde liegen. Die zu derſelben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil ſie in der Elimination alles Wollens beſteht, nicht vom Willen ausgehen, alſo kein Akt der Willkür ſeyn, d. h. nicht in unſerm Belieben ſtehen. Vielmehr entſpringt ſie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, phyſiologiſch betrachtet, aus einer ſtarken Erregung der anſchauenden Gehirnthätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen der Affekte. Um dies etwas genauer zu erläutern, erinnere ich daran, daß unſer Bewußtſeyn zwei Seiten hat; theils nämlich iſt es Bewußtſeyn vom eigenen Selbſt, welches der Wille iſt; theils Bewußtſeyn von andern Dingen, und als ſolches

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 33, 34 des erſten Bandes.

zunächſt anſchauende Erkenntniß der Außenwelt, Auffaſſung der Objekte. Je mehr nun die eine Seite des geſammten Bewußtſeyns hervortritt, deſto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo die anſchauende Erkenntniß, um ſo vollkommener, d. h. um ſo objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbſt bewußt ſind. Hier findet wirklich ein Antagonismus Statt. Je mehr wir des Objekts uns bewußt ſind, deſto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieſes das Bewußtſeyn einnimmt, deſto ſchwächer und unvollkommener iſt unſere Anſchauung der Außenwelt. Der zur reinen Objektivität der Anſchauung erforderte Zuſtand hat theils bleibende Bedingungen in der Vollkommenheit des Gehirns und der ſeiner Thätigkeit günſtigen phyſiologiſchen Beſchaffenheit überhaupt, theils vorübergehende, ſofern derſelbe begünſtigt wird durch Alles, was die Spannung und Empfänglichkeit des cerebralen Nervenſyſtems, jedoch ohne Erregung irgend einer Leidenſchaft, erhöht. Man denke hiebei nicht an geiſtige Getränke, oder Opium: vielmehr gehört dahin eine ruhig durchſchlafene Nacht, ein kaltes Bad und Alles was, durch Beruhigung des Blutumlaufs und der Leidenſchaftlichkeit, der Gehirnthätigkeit ein unerzwungenes Uebergewicht verſchafft. Dieſe naturgemäßen Beförderungsmittel der cerebralen Nerventhätigkeit ſind es vorzüglich, welche, freilich um ſo beſſer, je entwickelter und energiſcher überhaupt das Gehirn iſt, bewirken, daß immer mehr das Objekt ſich vom Subjekt ablöſt, und endlich jenen Zuſtand der reinen Objektivität der Anſchauung herbeiführen, welcher von ſelbſt den Willen aus dem Bewußtſeyn eliminirt und in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und Deutlichkeit vor uns ſtehen; ſo daß wir beinah bloß von ihnen wiſſen, und faſt gar nicht von uns; alſo unſer ganzes Bewußtſeyn faſt nichts weiter iſt, als das Medium, dadurch das angeſchaute Objekt in die Welt als Vorſtellung eintritt. Zum reinen willenloſen Erkennen kommt es alſo, indem das Bewußtſeyn anderer Dinge ſich ſo hoch potenzirt, daß das Bewußtſeyn vom eigenen Selbſt verſchwindet. Denn nur dann faßt man die Welt rein objektiv auf, wann man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört; und alle Dinge ſtellen ſich um ſo ſchöner dar, je mehr man ſich bloß ihrer und je weniger man ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt. — Da nun alles Leiden aus

dem Willen, der das eigentliche Selbst ausmacht, hervorgeht; so ist, mit dem Zurücktreten dieser Seite des Bewußtseyns, zugleich alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, wodurch der Zustand der reinen Objektivität der Anschauung ein durchaus beglückender wird; daher ich in ihm den einen der zwei Bestandtheile des ästhetischen Genusses nachgewiesen habe. Sobald hingegen das Bewußtseyn des eigenen Selbst, also die Subjektivität, d. i. der Wille, wieder das Uebergewicht erhält, tritt auch ein demselben angemessener Grad von Unbehagen oder Unruhe ein: von Unbehagen sofern die Leiblichkeit (der Organismus, welcher an sich der Wille ist) wieder fühlbar wird; von Unruhe, sofern der Wille, auf geistigem Wege, durch Wünsche, Affekte, Leidenschaften, Sorgen, das Bewußtseyn wieder erfüllt. Denn überall ist der Wille, als das Princip der Subjektivität, der Gegensatz, ja, Antagonist der Erkenntniß. Die größte Koncentration der Subjektivität besteht im eigentlichen *Willensakt*, in welchem wir daher das deutlichste Bewußtseyn unsers Selbst haben. Alle andern Erregungen des Willens sind nur Vorbereitungen zu ihm: er selbst ist für die Subjektivität Das, was für den elektrischen Apparat das Ueberspringen des Funkens ist. — Jede leibliche Empfindung ist an sich Erregung des Willens und zwar öfterer der noluntas, als der voluntas. Die Erregung desselben auf geistigem Wege ist die, welche mittelst der Motive geschieht: hier wird also durch die Objektivität selbst die Subjektivität erweckt und ins Spiel gesetzt. Dies tritt ein, sobald irgend ein Objekt nicht mehr rein objektiv, also antheilslos, aufgefaßt wird, sondern, mittelbar oder unmittelbar, Wunsch oder Abneigung erregt, sei es auch nur mittelst einer Erinnerung: denn alsdann wirkt es schon als Motiv, im weitesten Sinne dieses Worts.

Ich bemerke hiebei, daß das abstrakte Denken und das Lesen, welche an Worte geknüpft sind, zwar im weitern Sinne auch zum Bewußtseyn *anderer Dinge*, also zur objektiven Beschäftigung des Geistes, gehören; jedoch nur mittelbar, nämlich mittelst der Begriffe: diese selbst aber sind das künstliche Produkt der Vernunft und schon daher ein Werk der Absichtlichkeit. Auch ist bei aller abstrakten Geistesbeschäftigung der Wille der Lenker, als welcher ihr, seinen Absichten gemäß, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerksamkeit zusammenhält; daher dieselbe auch stets

mit einiger Anstrengung verknüpft ist: diese aber setzt Thätigkeit des Willens voraus. Bei dieser Art der Geistesthätigkeit hat also nicht die vollkommene Objektivität des Bewußtseyns Statt, wie sie, als Bedingung, die ästhetische Auffassung, d. i. die Erkenntniß der Ideen, begleitet.

Dem Obigen zufolge ist die reine Objektivität der Anschauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee seiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr seiner selbst, sondern allein der angeschauten Gegenstände sich bewußt ist, das eigene Bewußtseyn also bloß als der Träger der objektiven Existenz jener Gegenstände übrig geblieben ist. Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, daß darin gleichsam das Accidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie und sogar Verwandtschaft desselben mit der am Ende des folgenden Buches dargestellten Verneinung des Willens. — Obgleich nämlich die Erkenntniß, wie im vorigen Buche nachgewiesen, aus dem Willen entsprossen ist und in der Erscheinung desselben, dem Organismus, wurzelt; so wird sie doch gerade durch ihn verunreinigt, wie die Flamme durch ihr Brennmaterial und seinen Rauch. Hierauf beruht es, daß wir das rein objektive Wesen der Dinge, die in ihnen hervortretenden Ideen nur dann auffassen können, wann wir kein Interesse an ihnen selbst haben, indem sie in keiner Beziehung zu unserm Willen stehen. Hieraus nun wieder entspringt es, daß die Ideen der Wesen uns leichter aus dem Kunstwerk, als aus der Wirklichkeit ansprechen. Denn was wir nur im Bilde, oder in der Dichtung erblicken, steht außer aller Möglichkeit irgend einer Beziehung zu unserm Willen; da es schon an sich selbst bloß für die Erkenntniß da ist und sich unmittelbar allein an diese wendet. Hingegen setzt das Auffassen der Ideen aus der Wirklichkeit gewissermaaßen ein Abstrahiren vom eigenen Willen, ein Erheben über sein Interesse, voraus, welches eine besondere Schwungkraft des Intellekts erfordert. Diese ist im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen, als welches eben darin besteht, daß ein größeres Maaß von Erkenntnißkraft da ist, als der Dienst eines individuellen Willens erfordert, welcher Ueberschuß frei wird und nun ohne

Bezug auf den Willen die Welt auffaßt. Daß also das Kunstwerk die Auffassung der Ideen, in welcher der ästhetische Genuß besteht, so sehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunst, durch Hervorhebung des Wesentlichen und Aussonderung des Unwesentlichen, die Dinge deutlicher und charakteristischer darstellt, sondern eben so sehr darauf, daß das zur rein objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Objekt selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind, indem es kein Wirkliches, sondern ein bloßes Bild ist. Dies nun gilt nicht allein von den Werken der bildenden Kunst, sondern ebenso von der Poesie: auch ihre Wirkung ist bedingt durch die antheilslose, willenslose und dadurch rein objektive Auffassung. Diese ist es gerade, welche einen angeschauten Gegenstand malerisch, einen Vorgang des wirklichen Lebens poetisch erscheinen läßt; indem nur sie über die Gegenstände der Wirklichkeit jenen zauberischen Schimmer verbreitet, welchen man bei sinnlich angeschauten Objekten das Malerische, bei den nur in der Phantasie geschauten das Poetische nennt. Wenn die Dichter den heitern Morgen, den schönen Abend, die stille Mondnacht u. dgl. m. besingen; so ist, ihnen unbewußt, der eigentliche Gegenstand ihrer Verherrlichung das reine Subjekt des Erkennens, welches durch jene Naturschönheiten hervorgerufen wird, und bei dessen Auftreten der Wille aus dem Bewußtseyn verschwindet, wodurch diejenige Ruhe des Herzens eintritt, welche außerdem auf der Welt nicht zu erlangen ist. Wie könnte sonst z. B. der Vers

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera,

so wohlthuend, ja, bezaubernd auf uns wirken? — Ferner daraus, daß auch die Neuheit und das völlige Fremdseyn der Gegenstände einer solchen antheilslosen, rein objektiven Auffassung derselben günstig ist, erklärt es sich, daß der Fremde, oder bloß Durchreisende, die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen erhält, welche dieselben auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen: so z. B. macht auf Jenen der Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen sonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derselben her-

vorbringt: denn er entſpringt daraus, daß Jener außer aller Beziehung zu dieſer Stadt und ihren Bewohnern ſtehend, ſie rein objektiv anſchaut. Hierauf beruht zum Theil der Genuß des Reiſens. Auch ſcheint hier der Grund zu liegen, warum man die Wirkung erzählender oder dramatiſcher Werke dadurch zu befördern ſucht, daß man die Scene in ferne Zeiten und Länder verlegt: in Deutſchland nach Italien und Spanien; in Italien nach Deutſchland, Polen und ſogar Holland. — Iſt nun die völlig objektive, von allem Wollen gereinigte, intuitive Auffaſſung Bedingung des Genuſſes äſthetiſcher Gegenſtände: ſo iſt ſie um ſo mehr die der Hervorbringung derſelben. Jedes gute Gemälde, jedes ächte Gedicht, trägt das Gepräge der beſchriebenen Gemüthsverfaſſung. Denn nur was aus der Anſchauung, und zwar der rein objektiven, entſprungen, oder unmittelbar durch ſie angeregt iſt, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leiſtungen erwachſen können: nicht nur in den bildenden Künſten, ſondern auch in der Poeſie, ja, in der Philoſophie. Das punctum saliens jedes ſchönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, iſt eine ganz objektive Anſchauung. Eine ſolche aber iſt durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menſchen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieſes Zuſtandes iſt eben das Genie.

Mit dem Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn iſt eigentlich auch die Individualität, und mit dieſer ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben. Daher habe ich das dann übrig bleibende reine Subjekt des Erkennens beſchrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit ſehr verſchiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Weſen ſieht, unberührt vom Entſtehen und Vergehen derſelben, und ſo, als identiſch mit ſich, als ſtets Eines und das Selbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objektität des Willens, iſt; während das individuelle und durch die aus dem Willen entſpringende Individualität in ſeinem Erkennen getrübte Subjekt, nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie dieſe ſelbſt vergänglich iſt. — In dem hier bezeichneten Sinne kann man Jedem ein zwiefaches Daſeyn beilegen. Als Wille, und daher als Individuum, iſt er nur Eines und dieſes Eine ausſchließlich, welches

ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntniß, in dessen Bewußtseyn allein die objektive Welt ihr Daseyn hat: als solches ist er alle Dinge, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Daseyn ohne Last und Beschwerde. Es ist nämlich sein Daseyn, sofern es in seiner Vorstellung existirt: aber da ist es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille ist, ist es nicht in ihm. Wohl ist Jedem in dem Zustande, wo er alle Dinge ist; wehe da, wo er ausschließlich Eines ist. — Jeder Zustand, jeder Mensch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefaßt und zum Gegenstand einer Schilderung, sei es mit dem Pinsel oder mit Worten, gemacht zu werden, um interessant, allerliebst, beneidenswerth zu erscheinen: — aber steckt man darin, ist man es selbst, — da (heißt es oft) mag es der Teufel aushalten. Daher sagt Goethe:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.

In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beständig bemüht war, mich und mein Thun von außen zu sehen und mir zu schildern; — wahrscheinlich um es mir genießbar zu machen.

Da die hier durchgeführte Betrachtung vor mir nie zur Sprache gekommen ist, will ich einige psychologische Erläuterungen derselben hinzufügen.

Bei der unmittelbaren Anschauung der Welt und des Lebens betrachten wir, in der Regel, die Dinge bloß in ihren Relationen, folglich ihrem relativen, nicht ihrem absoluten Wesen und Daseyn nach. Wir werden z. B. Häuser, Schiffe, Maschinen und dgl. ansehen mit dem Gedanken an ihren Zweck und an ihre Angemessenheit zu demselben; Menschen mit dem Gedanken an ihre Beziehung zu uns, wenn sie eine solche haben; nächstdem aber mit dem an ihre Beziehung zu einander, sei es in ihrem gegenwärtigen Thun und Treiben, oder ihrem Stande und Gewerbe nach, etwan ihre Tüchtigkeit dazu beurtheilend u. s. w. Wir können eine solche Betrachtung der Relationen mehr oder weniger weit verfolgen, bis zu den entferntesten Gliedern ihrer Verkettung: die Betrachtung wird dadurch an Genauigkeit und Ausdehnung gewinnen; aber ihrer Qualität und Art nach bleibt

ſie die ſelbe. Es iſt die Betrachtung der Dinge in ihren Relationen, ja, mittelſt dieſer, alſo nach dem Satz vom Grunde. Dieſer Betrachtungsweiſe iſt Jeder meiſtens und in der Regel hingegeben: ich glaube ſogar, daß die meiſten Menſchen gar keiner anderen fähig ſind. — Geſchieht es nun aber ausnahmsweiſe, daß wir eine momentane Erhöhung der Intenſität unſerer intuitiven Intelligenz erfahren; ſo ſehen wir ſogleich die Dinge mit ganz andern Augen, indem wir ſie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, ſondern nach Dem, was ſie an und für ſich ſelbſt ſind, auffaſſen und nun plötzlich, außer ihrem relativen, auch ihr abſolutes Daſeyn wahrnehmen. Alsbald vertritt jedes Einzelne ſeine Gattung: demnach faſſen wir jetzt das Allgemeine der Weſen auf. Was wir nun dergeſtalt erkennen, ſind die Ideen der Dinge: aus dieſen aber ſpricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß. Auch wir ſelbſt ſind dabei aus den Relationen herausgetreten und dadurch das reine Subjekt des Erkennens geworden. — Was nun aber dieſen Zuſtand ausnahmsweiſe herbeiführt, müſſen innere phyſiologiſche Vorgänge ſeyn, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen und erhöhen, in dem Grade, daß eine ſolche plötzliche Springfluth derſelben entſteht. Von außen iſt derſelbe dadurch bedingt, daß wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd und von ihr abgeſondert bleiben, und ſchlechterdings nicht thätig darin verflochten ſind.

Um einzuſehen, daß eine rein objektive und daher richtige Auffaſſung der Dinge nur dann möglich iſt, wann wir dieſelben ohne allen perſönlichen Antheil, alſo unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man ſich, wie ſehr jeder Affekt, oder Leidenſchaft, die Erkenntniß trübt und verfälſcht, ja, jede Neigung oder Abneigung, nicht etwan bloß das Urtheil, nein, ſchon die urſprüngliche Anſchauung der Dinge entſtellt, färbt, verzerrt. Man erinnere ſich, wie, wann wir durch einen glücklichen Erfolg erfreut ſind, die ganze Welt ſofort eine heitere Farbe und eine lachende Geſtalt annimmt; hingegen düſter und trübe ausſieht, wann Kummer uns drückt; ſodann, wie ſelbſt ein lebloſes Ding, welches jedoch das Werkzeug zu irgend einem von uns verabſcheuten Vorgang werden ſoll, eine ſcheußliche Phyſiognomie zu haben ſcheint: z. B. das Schaffott, die Feſtung,

auf welche wir gebracht werden, der Instrumentenkasten des Chirurgus, der Reisewagen der Geliebten u. s. w., ja, Zahlen, Buchstaben, Siegel, können uns furchtbar angrinzen und wie schreckliche Ungeheuer auf uns wirken. Hingegen sehen die Werkzeuge zur Erfüllung unserer Wünsche sogleich angenehm und lieblich aus, z. B. die bucklichte Alte mit dem Liebesbrief, der Jude mit den Louisd'ors, die Strickleiter zum entrinnen u. s. w. Wie nun hier, bei entschiedenem Abscheu oder Liebe, die Verfälschung der Vorstellung durch den Willen unverkennbar ist; so ist sie in minderem Grade vorhanden bei jedem Gegenstande, der nur irgend eine entfernte Beziehung auf unsern Willen, d. h. auf unsere Neigung oder Abneigung, hat. Nur wann der Wille, mit seinen Interessen, das Bewußtseyn geräumt hat und der Intellekt frei seinen eigenen Gesetzen folgt, und als reines Subjekt die objektive Welt abspiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angespornt, aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Thätigkeit ist, treten Farbe und Gestalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor: aus einer solchen Auffassung allein also können ächte Kunstwerke hervorgehen, deren bleibender Werth und stets erneuerter Beifall eben daraus entspringt, daß sie allein das rein Objektive darstellen, als welches den verschiedenen subjektiven und daher entstellten Anschauungen, als das ihnen allen Gemeinsame und allein fest Stehende, zum Grunde liegt und durchschimmert als das gemeinsame Thema aller jener subjektiven Variationen. Denn gewiß stellt die vor unsern Augen ausgebreitete Natur sich in den verschiedenen Köpfen sehr verschieden dar: und wie Jeder sie sieht, so allein kann er sie wiedergeben, sei es durch den Pinsel, oder den Meissel, oder Worte, oder Gebehrden auf der Bühne. Nur Objektivität befähigt zum Künstler: sie ist aber allein dadurch möglich, daß der Intellekt, von seiner Wurzel, dem Willen, abgelöst, frei schwebend, und doch höchst energisch thätig sei.

Dem Jüngling, dessen anschauender Intellekt noch mit frischer Energie wirkt, stellt sich wohl oft die Natur mit vollkommener Objektivität und daher in voller Schönheit dar. Aber den Genuß eines solchen Anblicks stört bisweilen die betrübende Reflexion, daß die gegenwärtigen, sich so schön darstellenden Gegenstände nicht auch in einer persönlichen Beziehung zu ihm stehen,

vermöge deren ſie ihn intereſſiren und freuen könnten: er erwartet nämlich ſein Leben in Geſtalt eines intereſſanten Romans. „Hinter jenem vorſpringenden Felſen müßte die wohlberittene Schaar der Freunde meiner harren, — an jenem Waſſerfall die Geliebte ruhen, — dieſes ſchön beleuchtete Gebäude ihre Wohnung und jenes umrankte Fenſter das ihrige ſeyn: — aber dieſe ſchöne Welt iſt öde für mich!“ u. ſ. w. Dergleichen melancholiſche Jünglingsſchwärmereien verlangen eigentlich etwas ſich geradezu Widerſprechendes. Denn die Schönheit, mit der jene Gegenſtände ſich darſtellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Intereſſenloſigkeit, ihrer Anſchauung, und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling ſchmerzlich vermißt, ſofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber, der ihm jetzt einen, wenn auch mit einer ſchmerzlichen Beimiſchung verſetzten Genuß gewährt, gar nicht vorhanden ſeyn. — Das Selbe gilt übrigens von jedem Alter und in jedem Verhältniß: die Schönheit landſchaftlicher Gegenſtände, welche uns jetzt entzückt, würde, wenn wir in perſönlichen Beziehungen zu ihnen ſtänden, deren wir uns ſtets bewußt bleiben, verſchwunden ſeyn. Alles iſt nur ſo lange ſchön, als es uns nicht angeht. (Hier iſt nicht die Rede von verliebter Leidenſchaft, ſondern von äſthetiſchem Genuß.) Das Leben iſt nie ſchön, ſondern nur die Bilder des Lebens ſind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunſt oder der Poeſie; zumal in der Jugend, als wo wir es noch nicht kennen. Mancher Jüngling würde große Beruhigung erhalten, wenn man ihm zu dieſer Einſicht verhelfen könnte.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes ſo wohlthätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenſtand der Anſchauung, aber nie des Wollens iſt:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut ſich ihrer Pracht.“ — G.

Ferner iſt er erhaben, d. h. ſtimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdiſchen Treiben ewig fremd, dahinzieht, und Alles ſieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei ſeinem Anblick ſchwindet daher der Wille, mit ſeiner ſteten Noth, aus dem Bewußtſeyn, und läßt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht miſcht ſich auch noch ein Gefühl bei, daß wir

dieſen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verſchiedenheit darin erliſcht, ſo daß ſie in dieſem Anſchauen Eines ſind; welches ebenfalls den Eindruck des Erhabenen erhöht. Dieſer wird endlich auch dadurch befördert, daß der Mond leuchtet, ohne zu wärmen; worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keuſch genannt und mit der Diana identifizirt hat. — In Folge dieſes ganzen wohlthätigen Eindruckes auf unſer Gemüth wird der Mond allmälig der Freund unſers Buſens, was hingegen die Sonne nie wird, welcher, wie einem überſchwänglichen Wohlthäter, wir gar nicht ins Geſicht zu ſehen vermögen.

Als Zuſatz zu dem, §. 38 des erſten Bandes, über den äſthetiſchen Genuß, welchen das Licht, die Spiegelung und die Farben gewähren, Geſagten, finde hier noch folgende Bemerkung Raum. Die ganz unmittelbare, gedankenloſe, aber auch namenloſe Freude, welche der durch metalliſchen Glanz, noch mehr durch Transparenz verſtärkte Eindruck der Farben in uns erregt, wie z. B. bei farbigen Fenſtern, noch mehr mittelſt der Wolken und ihres Reflexes, beim Sonnenuntergange, — beruht zuletzt darauf, daß hier auf die leichteſte Weiſe, nämlich auf eine beinahe phyſiſch nothwendige, unſer ganzer Antheil für das Erkennen gewonnen wird, ohne irgend eine Erregung unſers Willens; wodurch wir in den Zuſtand des reinen Erkennens treten, wenn gleich daſſelbe hier, in der Hauptſache, in einem bloßen Empfinden der Affektion der Retina beſteht, welches jedoch, als an ſich von Schmerz oder Wolluſt völlig frei, ohne alle direkte Erregung des Willens iſt, alſo dem reinen Erkennen angehört.

Kapitel 31.*)

Vom Genie.

Die überwiegende Fähigkeit zu der in den beiden vorhergegangenen Kapiteln geſchilderten Erkenntnißweiſe, aus welcher alle ächten Werke der Künſte, der Poeſie und ſelbſt der Philo-

*) Dies Kapitel bezieht ſich auf §. 36 des erſten Bandes.

sophie entspringen, ist es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet. Da dieselbe demnach zu ihrem Gegenstande die Platonischen Ideen hat, diese aber nicht in abstracto, sondern nur anschaulich aufgefaßt werden; so muß das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntniß liegen. Dem entsprechend hören wir als Werke des Genies am entschiedensten solche bezeichnen, welche unmittelbar von der Anschauung ausgehen und an die Anschauung sich wenden, also die der bildenden Künste, und nächstdem die der Poesie, welche ihre Anschauungen durch die Phantasie vermittelt. — Auch macht sich schon hier die Verschiedenheit des Genies vom bloßen Talent bemerkbar, als welches ein Vorzug ist, der mehr in der größern Gewandtheit und Schärfe der diskursiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die Uebrigen; das Genie hingegen schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt.

Der Intellekt ist, seiner Bestimmung nach, bloß das Medium der Motive: demzufolge faßt er ursprünglich an den Dingen nichts weiter auf, als ihre Beziehungen zum Willen, die direkten, die indirekten, die möglichen. Bei den Thieren, wo es fast ganz bei den direkten bleibt, ist eben darum die Sache am augenfälligsten: was auf ihren Willen keinen Bezug hat, ist für sie nicht da. Deshalb sehen wir bisweilen mit Verwunderung, daß selbst kluge Thiere etwas an sich Auffallendes gar nicht bemerken, z. B. über augenfällige Veränderungen an unserer Person oder Umgebung kein Befremden äußern. Beim Normalmenschen kommen nun zwar die indirekten, ja die möglichen Beziehungen zum Willen hinzu, deren Summe den Inbegriff der nützlichen Kenntnisse ausmacht; aber in den Beziehungen bleibt auch hier die Erkenntniß stecken. Daher eben kommt es im normalen Kopfe nicht zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge; weil seine Anschauungskraft, sobald sie nicht vom Willen angespornt und in Bewegung gesetzt wird, sofort ermattet und unthätig wird, indem sie nicht Energie genug hat, um aus eigener Elasticität und zwecklos die Welt rein objektiv aufzufassen. Wo hingegen

dies geschieht, wo die vorstellende Kraft des Gehirns einen solchen Ueberschuß hat, daß ein reines, deutliches, objektives Bild der Außenwelt sich zwecklos darstellt, als welches für die Absichten des Willens unnütz, in den höheren Graden sogar störend ist, und selbst ihnen schädlich werden kann; — da ist schon, wenigstens die Anlage zu jener Abnormität vorhanden, die der Name des Genies bezeichnet, welcher andeutet, daß hier ein dem Willen, d. i. dem eigentlichen Ich, Fremdes, gleichsam ein von Außen hinzukommender Genius, thätig zu werden scheint. Aber ohne Bild zu reden: das Genie besteht darin, daß die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwickelung erhalten hat, als der Dienst des Willens, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert. Daher könnte, der Strenge nach, die Physiologie einen solchen Ueberschuß der Gehirnthätigkeit und mit ihr des Gehirns selbst, gewissermaaßen den monstris per excessum beizählen, welche sie bekanntlich den monstris per defectum und denen per situm mutatum nebenordnet. Das Genie besteht also in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches seine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daseyns verwendet wird; wodurch es alsdann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechts obliegt, wie der normale Intellekt dem des Einzelnen. Um die Sache recht faßlich zu machen, könnte man sagen: wenn der Normalmensch aus $^2/_3$ Wille und $^1/_3$ Intellekt besteht; so hat hingegen das Genie $^2/_3$ Intellekt und $^1/_3$ Wille. Dies ließe sich dann noch durch ein chemisches Gleichniß erläutern: die Basis und die Säure eines Mittelsalzes unterscheiden sich dadurch, daß in jeder von Beiden das Radikal zum Oxygen das umgekehrte Verhältniß, von dem im andern, hat. Die Basis nämlich, oder das Alkali, ist dies dadurch, daß in ihr das Radikal überwiegend ist gegen das Oxygen, und die Säure ist dies dadurch, daß in ihr das Oxygen das Ueberwiegende ist. Eben so nun verhalten sich, in Hinsicht auf Willen und Intellekt, Normalmensch und Genie. Daraus entspringt zwischen ihnen ein durchgreifender Unterschied, der schon in ihrem ganzen Wesen, Thun und Treiben sichtbar ist, recht eigentlich aber in ihren Leistungen an den Tag tritt. Noch könnte man als Unterschied hinzufügen, daß, während jener totale Gegensatz zwischen den chemischen Stoffen die stärkste Wahlverwandtschaft

und Anziehung zu einander begründet, beim Menſchengeſchlecht eher das Gegentheil ſich einzufinden pflegt.

Die zunächſt liegende Aeußerung, welche ein ſolcher Ueberſchuß der Erkenntnißkraft hervorruft, zeigt ſich meiſtentheils in der urſprünglichſten und grundweſentlichſten, d. i. der anſchauenden Erkenntniß, und veranlaßt die Wiederholung derſelben in einem Bilde: ſo entſteht der Maler und der Bildhauer. Bei dieſen iſt demnach der Weg zwiſchen der genialen Auffaſſung und der künſtleriſchen Produktion der kürzeſte: daher iſt die Form, in welcher hier das Genie und ſeine Thätigkeit ſich darſtellt, die einfachſte und ſeine Beſchreibung am leichteſten. Dennoch iſt eben hier die Quelle nachgewieſen, aus welcher alle ächten Produktionen, in jeder Kunſt, auch in der Poeſie, ja, in der Philoſophie, ihren Urſprung nehmen; wiewohl dabei der Hergang nicht ſo einfach iſt.

Man erinnere ſich hier des im erſten Buche erhaltenen Ergebniſſes, daß alle Anſchauung intellektual iſt und nicht bloß ſenſual. Wenn man nun die hier gegebene Auseinanderſetzung dazu bringt und zugleich auch billig berückſichtigt, daß die Philoſophie des vorigen Jahrhunderts das anſchauende Erkenntnißvermögen mit dem Namen der „untern Seelenkräfte" bezeichnete; ſo wird man, daß Adelung, welcher die Sprache ſeiner Zeit reden mußte, das Genie in „eine merkliche Stärke der untern Seelenkräfte" ſetzte, doch nicht ſo grundabſurd, noch des bittern Hohnes würdig finden, womit Jean Paul, in ſeiner Vorſchule der Aeſthetik, es anführt. So große Vorzüge das eben erwähnte Werk dieſes bewunderungswürdigen Mannes auch hat; ſo muß ich doch bemerken, daß überall, wo eine theoretiſche Erörterung und überhaupt Belehrung der Zweck iſt, die beſtändig witzelnde und in lauter Gleichniſſen einherſchreitende Darſtellung nicht die angemeſſene ſeyn kann.

Die Anſchauung nun aber iſt es, welcher zunächſt das eigentliche und wahre Weſen der Dinge, wenn auch noch bedingter Weiſe, ſich aufſchließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, ſind ja nur Abſtraktionen, mithin Theilvorſtellungen aus jener, und bloß durch Wegdenken entſtanden. Alle tiefe Erkenntniß, ſogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der anſchaulichen Auffaſſung der Dinge; wie wir dies in den Ergänzungen zum erſten Buch ausführlich betrachtet haben. Eine anſchauliche

Auffassung ist allemal der Zeugungsproceß gewesen, in welchem jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. Aus Begriffen hingegen entspringen die Werke des bloßen Talents, die bloß vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfniß und die Zeitgenossenschaft allein Berechnete.

Wäre nun aber unsere Anschauung stets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden; so würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrschaft des Zufalls stehen, welcher die Dinge selten zur rechten Zeit herbeibringt, selten zweckmäßig ordnet und meistens sie in sehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der Phantasie, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollständigen, zu ordnen, auszumalen, festzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniß und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch sie mitgetheilt werden soll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantasie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug ist. Denn nur vermöge derselben kann dieses, je nach den Erfordernissen des Zusammenhanges seines Bildens, Dichtens, oder Denkens, jeden Gegenstand oder Vorgang sich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und so stets frische Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniß, dem Anschaulichen, schöpfen. Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält sich daher der Phantasielose, wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihre Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein Solcher kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanschauung: bis sie kommt nagt er an Begriffen und Abstraktionen, welche doch nur Schaalen und Hülsen, nicht der Kern der Erkenntniß sind. Er wird nie etwas Großes leisten; es wäre denn im Rechnen und der Mathematik. — Die Werke der bildenden Künste und der Poesie, imgleichen die Leistungen der Mimik, können auch angesehen werden als Mittel, Denen, die keine Phantasie haben, diesen Mangel möglichst zu ersetzen, Denen aber, die damit begabt sind, den Gebrauch derselben zu erleichtern.

Obgleich demnach die eigenthümliche und wesentliche Erkenntnißweise des Genies die anschauende ist; so machen den eigentlichen Gegenstand derselben doch keineswegs die einzelnen Dinge aus, sondern die in diesen sich aussprechenden Platonischen Ideen, wie deren Auffassung im 29. Kapitel analysirt worden. Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehungen zu seinem Willen hat. Der Grad, in welchem Jeder im einzelnen Dinge nur dieses, oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines, bis zum Allgemeinsten der Gattung hinauf, nicht etwan denkt, sondern geradezu erblickt, ist der Maaßstab seiner Annäherung zum Genie. Diesem entsprechend ist auch nur das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze, der eigentliche Gegenstand des Genies: die Untersuchung der einzelnen Phänomene ist das Feld der Talente, in den Realwissenschaften, deren Gegenstand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander sind.

Was im vorhergegangenen Kapitel ausführlich gezeigt worden, daß nämlich die Auffassung der Ideen dadurch bedingt ist, daß das Erkennende das reine Subjekt der Erkenntniß sei, d. h. daß der Wille gänzlich aus dem Bewußtseyn verschwinde, bleibt uns hier gegenwärtig. — Die Freude, welche wir an manchen, die Landschaft uns vor Augen bringenden Liedern Goethe's, oder an den Naturschilderungen Jean Paul's haben, beruht darauf, daß wir dadurch der Objektivität jener Geister, d. h. der Reinheit theilhaft werden, mit welcher in ihnen die Welt als Vorstellung sich von der Welt als Wille gesondert und gleichsam ganz davon abgelöst hatte. — Daraus, daß die Erkenntnißweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt auch, daß die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinktartigen Nothwendigkeit. — Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts Anderes, als das Freiwerden des Intellekts, wann dieser, seines Dienstes unter dem Willen einstweilen enthoben, jetzt nicht in Unthätigkeit oder

Abspannung versinkt, sondern, auf eine kurze Weile, ganz allein, aus freien Stücken, thätig ist. Dann ist er von der größten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt: denn, von seinem Ursprung, dem Willen, völlig abgetrennt, ist er jetzt die in einem Bewußtseyn koncentrirte Welt als Vorstellung selbst. In solchen Augenblicken wird gleichsam die Seele unsterblicher Werke erzeugt. Hingegen ist bei allem absichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei, da ja der Wille ihn leitet und sein Thema ihm vorschreibt.

Der Stämpel der Gewöhnlichkeit, der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeisten Gesichtern aufgedrückt ist, besteht eigentlich darin, daß die strenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen, die feste Kette, welche beide zusammenschließt, und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und seine Zwecke aufzufassen, darin sichtbar ist. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, daß man das Losgesprochenseyn, die Manumission des Intellekts vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf liest: und weil alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für sich schmerzlos und heiter ist; so giebt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, schauenden Blick, als welche dem Dienste des Willens und seiner Noth nicht unterthan sind, jenen Anstrich großer, gleichsam überirdischer Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht und sehr wohl mit der Melancholie der übrigen Gesichtszüge, besonders des Mundes, zusammenbesteht, in dieser Beziehung aber treffend bezeichnet werden kann durch das Motto des Jordanus Brunus: In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.

Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts ist, widersetzt sich jeder auf irgend etwas Anderes als seine Zwecke gerichteten Thätigkeit desselben. Daher ist der Intellekt einer rein objektiven und tiefen Auffassung der Außenwelt nur dann fähig, wann er sich von dieser seiner Wurzel wenigstens einstweilen abgelöst hat. So lange er derselben noch verbunden bleibt, ist er aus eigenen Mitteln gar keiner Thätigkeit fähig, sondern schläft in Dumpfheit, so oft der Wille (das Interesse) ihn nicht weckt und in

Bewegung ſetzt. Geſchieht dies jedoch, ſo iſt er zwar ſehr tauglich, dem Intereſſe des Willens gemäß, die Relationen der Dinge zu erkennen, wie dies der kluge Kopf thut, der immer auch ein aufgeweckter, d. h. vom Wollen lebhaft erregter Kopf ſeyn muß; aber er iſt eben deshalb nicht fähig, das rein objektive Weſen der Dinge zu erfaſſen. Denn das Wollen und die Zwecke machen ihn ſo einſeitig, daß er an den Dingen nur das ſieht, was ſich darauf bezieht, das Uebrige aber theils verſchwindet, theils verfälſcht ins Bewußtſeyn tritt. So wird z. B. ein in Angſt und Eile Reiſender den Rhein mit ſeinen Ufern nur als einen Queerſtrich, die Brücke darüber nur als einen dieſen ſchneidenden Strich ſehen. Im Kopfe des von ſeinen Zwecken erfüllten Menſchen ſieht die Welt aus, wie eine ſchöne Gegend auf einem Schlachtfeldplan ausſieht. Freilich ſind dies Extreme, der Deutlichkeit wegen genommen: allein auch jede nur geringe Erregung des Willens wird eine geringe, jedoch ſtets jenen analoge Verfälſchung der Erkenntniß zur Folge haben. In ihrer wahren Farbe und Geſtalt, in ihrer ganzen und richtigen Bedeutung kann die Welt erſt dann hervortreten, wann der Intellekt, des Wollens ledig, frei über den Objekten ſchwebt und ohne vom Willen angetrieben zu ſeyn, dennoch energiſch thätig iſt. Allerdings iſt dies der Natur und Beſtimmung des Intellekts entgegen, alſo gewiſſermaaßen widernatürlich, daher eben überaus ſelten: aber gerade hierin liegt das Weſen des Genies, als bei welchem allein jener Zuſtand in hohem Grade und anhaltend Statt findet, während er bei den Uebrigen nur annäherungs- und ausnahmsweiſe eintritt. — In dem hier dargelegten Sinne nehme ich es, wenn Jean Paul („Vorſchule der Aeſthetik", §. 12) das Weſen des Genies in die Beſonnenheit ſetzt. Nämlich der Normalmenſch iſt in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch ſeinen Willen angehört, eingeſenkt: ſein Intellekt iſt erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens; aber dieſe Dinge und das Leben ſelbſt, in objektiver Bedeutung, wird er gar nicht gewahr; wie der Kaufmann auf der Amſterdammer Börſe vollkommen vernimmt was ſein Nachbar ſagt, aber das dem Rauſchen des Meeres ähnliche Geſumme der ganzen Börſe, darüber der entfernte Beobachter erſtaunt, gar nicht hört. Dem Genie hingegen, deſſen Intellekt vom Willen,

also von der Person, abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst; sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie, an und für sich selbst, in objektiver Anschauung, wahr: in diesem Sinne ist es *besonnen*.

Diese *Besonnenheit* ist es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anschauliche Gegenwart, mittelst abstrakter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er sie ausspricht und so zum deutlichen Bewußtseyn bringt; imgleichen Alles, was die Uebrigen bloß fühlen, in Worten auszudrücken. — Das Thier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewußtseyn hat es, d. h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche solche veranlassen. Aber seine Erkenntniß bleibt stets subjektiv, wird nie objektiv: alles darin Vorkommende scheint sich ihm von selbst zu verstehen und kann ihm daher nie weder zum Vorwurf (Objekt der Darstellung), noch zum Problem (Objekt der Meditation) werden. Sein Bewußtseyn ist also ganz *immanent*. Zwar nicht von gleicher, aber doch von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtseyn des gemeinen Menschenschlages, indem auch seine Wahrnehmung der Dinge und der Welt überwiegend subjektiv und vorherrschend immanent bleibt. Es nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt; sein eigenes Thun und Leiden, aber nicht sich. Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewußtseyns sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmälig dahin, daß bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was ist das Alles?" oder auch mit „*wie* ist es eigentlich beschaffen?" Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere, ebenso, den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst inne werden und dadurch zur Besinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entspringt daraus, daß der Intellekt, durch sein Uebergewicht, sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht.

Die hier dargelegten Betrachtungen über das Genie schließen sich ergänzend an die im 21. Kapitel enthaltene Darstellung des in der ganzen Reihe der Wesen wahrnehmbaren, immer weitern Auseinandertretens des Willens und des Intellekts. Dieses eben erreicht im Genie seinen höchsten Grad, als wo es bis zur völligen Ablösung des Intellekts von seiner Wurzel, dem Willen, geht, so daß der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererst die Welt als Vorstellung zur vollkommenen Objektivation gelangt. —

Jetzt noch einige die Individualität des Genies betreffende Bemerkungen. — Schon Aristoteles hat, nach Cicero (Tusc., I, 33) bemerkt, omnes ingeniosos melancholicos esse; welches sich, ohne Zweifel, auf die Stelle des Aristoteles Problemata, 30, 1, bezieht. Auch Goethe sagt:

Meine Dichtergluth war sehr gering,
So lang ich dem Guten entgegenging:
Dagegen brannte sie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Uebel floh. —
Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunkeln Grund gezogen:
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.

Dies ist daraus zu erklären, daß, da der Wille seine ursprüngliche Herrschaft über den Intellekt stets wieder geltend macht, dieser, unter ungünstigen persönlichen Verhältnissen, sich leichter derselben entzieht; weil er von widerwärtigen Umständen sich gern abwendet, gewissermaaßen um sich zu zerstreuen, und nun mit desto größerer Energie sich auf die fremde Außenwelt richtet, also leichter rein objektiv wird. Günstige persönliche Verhältnisse wirken umgekehrt. Im Ganzen und Allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melancholie darauf, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt. — Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild am Montblanc, dessen Gipfel meistens bewölkt ist: aber wann bisweilen, zumal früh Morgens, der Wolkenschleier reißt und nun der Berg vom Sonnenlichte roth, aus seiner Himmelshöhe über den Wolken, auf Chamouni herabsieht; dann

iſt es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefſten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meiſtens melancholiſche Genie zwiſchendurch die ſchon oben geſchilderte, nur ihm mögliche, aus der vollkommenſten Objektivität des Geiſtes entſpringende, eigenthümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf ſeiner hohen Stirne ſchwebt: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis. —

Alle Pfuſcher ſind es, im letzten Grunde, dadurch, daß ihr Intellekt, dem Willen noch zu feſt verbunden, nur unter deſſen Anſpornung in Thätigkeit geräth, und daher eben ganz in deſſen Dienſte bleibt. Sie ſind demzufolge keiner andern, als perſönlicher Zwecke fähig. Dieſen gemäß ſchaffen ſie ſchlechte Gemälde, geiſtloſe Gedichte, ſeichte, abſurde, ſehr oft auch unredliche Philoſopheme, wann es nämlich gilt, durch fromme Unredlichkeit, ſich hohen Vorgeſetzten zu empfehlen. All ihr Thun und Denken iſt alſo perſönlich. Daher gelingt es ihnen höchſtens, ſich das Aeußere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo ſie dann, ſtatt des Kerns, die Schaale faſſen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja, jene übertroffen zu haben. Wird dennoch das Mißlingen offenbar; ſo hofft Mancher, es durch ſeinen guten Willen am Ende doch zu erreichen. Aber gerade dieſer gute Wille macht es unmöglich; weil derſelbe doch nur auf perſönliche Zwecke hinausläuft: bei ſolchen aber kann es weder mit Kunſt, noch Poeſie, noch Philoſophie je Ernſt werden. Auf Jene paßt daher ganz eigentlich die Redensart: ſie ſtehen ſich ſelbſt im Lichte. Ihnen ahndet es nicht, daß allein der von der Herrſchaft des Willens und allen ſeinen Projekten losgeriſſene und dadurch frei thätige Intellekt, weil nur er den wahren Ernſt verleiht, zu ächten Produktionen befähigt: und das iſt gut für ſie; ſonſt ſprängen ſie ins Waſſer. — Der gute Wille iſt in der Moral Alles; aber in der Kunſt iſt er nichts: da gilt, wie ſchon das Wort andeutet, allein das Können. — Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernſt des Menſchen liegt. Bei faſt Allen liegt er ausſchließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher ſie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande ſind; weil eben kein Vorſatz, keine willkürliche und abſichtliche Anſtrengung, den wahren, tiefen, eigentlichen Ernſt verleiht, oder erſetzt, oder richtiger verlegt. Denn er bleibt ſtets da, wo die Natur ihn hingelegt hat: ohne ihn

aber kann Alles nur halb betrieben werden. Daher sorgen, aus dem selben Grunde, geniale Individuen oft schlecht für ihre eigene Wohlfahrt. Wie ein bleiernes Anhängsel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die sein durch dasselbe determinirter Schwerpunkt erfordert; so zieht der wahre Ernst des Menschen die Kraft und Aufmerksamkeit des Intellekts immer dahin zurück, wo er liegt: alles Andere treibt der Mensch ohne wahren Ernst. Daher sind allein die höchst seltenen, abnormen Menschen, deren wahrer Ernst nicht im Persönlichen und Praktischen, sondern im Objektiven und Theoretischen liegt, im Stande, das Wesentliche der Dinge und der Welt, also die höchsten Wahrheiten, aufzufassen und in irgend einer Art und Weise wiederzugeben. Denn ein solcher außerhalb des Individui, in das Objektive fallender Ernst desselben ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Uebernatürliches: jedoch allein durch ihn ist ein Mensch groß, und demgemäß wird alsdann sein Schaffen einem von ihm verschiedenen Genius zugeschrieben, der ihn in Besitz nehme. Einem solchen Menschen ist sein Bilden, Dichten oder Denken Zweck, den Uebrigen ist es Mittel. Diese suchen dabei ihre Sache, und wissen, in der Regel, sie wohl zu fördern, da sie sich den Zeitgenossen anschmiegen, bereit, den Bedürfnissen und Launen derselben zu dienen: daher leben sie meistens in glücklichen Umständen; Jener oft in sehr elenden. Denn sein persönliches Wohl opfert er dem objektiven Zweck: er kann eben nicht anders; weil dort sein Ernst liegt. Sie halten es umgekehrt: darum sind sie klein; er aber ist groß. Demgemäß ist sein Werk für alle Zeiten, aber die Anerkennung desselben fängt meistens erst bei der Nachwelt an: sie leben und sterben mit ihrer Zeit. Groß überhaupt ist nur Der, welcher bei seinem Wirken, dieses sei nun ein praktisches, oder ein theoretisches, nicht seine Sache sucht; sondern allein einen objektiven Zweck verfolgt: er ist es aber selbst dann noch, wann, im Praktischen, dieser Zweck ein mißverstandener, und sogar wenn er, in Folge davon, ein Verbrechen seyn sollte. Daß er nicht sich und seine Sache sucht, dies macht ihn, unter allen Umständen, groß. Klein hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben; weil der dadurch in Thätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen, verschwindend

kleinen Perſon erkennt und findet. Hingegen wer groß iſt, erkennt ſich in Allem und daher im Ganzen: er lebt nicht, wie Jener, allein im Mikrokosmos, ſondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben iſt das Ganze ihm angelegen, und er ſucht es zu erfaſſen, um es darzuſtellen, oder um es zu erklären, oder um praktiſch darauf zu wirken. Denn ihm iſt es nicht fremd; er fühlt daß es ihn angeht. Wegen dieſer Ausdehnung ſeiner Sphäre nennt man ihn groß. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat: es beſagt, daß ſie, der menſchlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache geſucht, nicht für ſich, ſondern für Alle gelebt haben. — Wie nun offenbar die Allermeiſten ſtets klein ſeyn müſſen und niemals groß ſeyn können; ſo iſt doch das Umgekehrte nicht möglich, daß nämlich Einer durchaus, d. h. ſtets und jeden Augenblick, groß ſei:

Denn aus Gemeinem iſt der Menſch gemacht,
Und die Gewohnheit nennt er ſeine Amme.

Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum ſeyn, nur ſich im Auge haben, und das heißt klein ſeyn. Hierauf beruht die ſehr richtige Bemerkung, daß kein Held es vor ſeinem Kammerdiener bleibt; nicht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu ſchätzen verſtehe; — welches Goethe, in den „Wahlverwandtſchaften“ (Bd. 2, Kap. 5), als Einfall der Ottilie auftiſcht. —

Das Genie iſt ſein eigener Lohn: denn das Beſte was Einer iſt, muß er nothwendig für ſich ſelbſt ſeyn. „Wer mit einem Talente, zu einem Talente geboren iſt, findet in demſelben ſein ſchönſtes Daſeyn“, ſagt Goethe. Wenn wir zu einem großen Mann der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: „Wie glücklich iſt er, von uns Allen noch jetzt bewundert zu werden“; ſondern: „Wie glücklich muß er geweſen ſeyn im unmittelbaren Genuß eines Geiſtes, an deſſen zurückgelaſſenen Spuren Jahrhunderte ſich erquicken.“ Nicht im Ruhme, ſondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unſterblicher Kinder der Genuß. Daher ſind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhmes daraus zu beweiſen ſuchen, daß wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Auſter-

ſchaalen im Hofe ſeines Nachbarn neidiſche Blicke würfe, ſehr weiſe die gänzliche Unbrauchbarkeit derſelben demonſtriren wollte.

Der gegebenen Darſtellung des Weſens des Genies zufolge iſt daſſelbe in ſofern naturwidrig, als es darin beſteht, daß der Intellekt, deſſen eigentliche Beſtimmung der Dienſt des Willens iſt, ſich von dieſem Dienſte emancipirt, um auf eigene Hand thätig zu ſeyn. Demnach iſt das Genie ein ſeiner Beſtimmung untreu gewordener Intellekt. Hierauf beruhen die demſelben beigegebenen *Nachtheile*, zu deren Betrachtungen wir jetzt den Weg uns dadurch bahnen, daß wir das Genie mit dem weniger entſchiedenen Ueberwiegen des Intellekts vergleichen.

Der Intellekt des Normalmenſchen, ſtreng an den Dienſt ſeines Willens gebunden, mithin eigentlich bloß mit der Aufnahme der Motive beſchäftigt, läßt ſich anſehen als der Komplex von Drahtfäden, womit jede dieſer Puppen auf dem Welttheater in Bewegung geſetzt wird. Hieraus entſpringt der trockene, geſetzte Ernſt der meiſten Leute, der nur noch von dem der Thiere übertroffen wird, als welche niemals lachen. Dagegen könnte man das Genie, mit ſeinem entfeſſelten Intellekt, einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändiſchen Puppentheaters mitſpielenden, lebendigen Menſchen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnähme und daher gern ſich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den Logen das Schauſpiel zu genießen: — das iſt die geniale Beſonnenheit. — Aber ſelbſt der überaus verſtändige und vernünftige Mann, den man beinahe weiſe nennen könnte, iſt vom Genie gar ſehr und zwar dadurch verſchieden, daß ſein Intellekt eine *praktiſche* Richtung behält, auf die Wahl der allerbeſten Zwecke und Mittel bedacht iſt, daher im Dienſte des Willens bleibt und demnach recht eigentlich naturgemäß beſchäftigt iſt. Der feſte, praktiſche Lebensernſt, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, ſetzt voraus, daß der Intellekt *nicht* den Dienſt des Willens verlaſſe, um hinauszuſchweifen zu Dem, was dieſen nicht angeht: darum läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellekts und des Willens zu, welches Bedingung des *Genies* iſt. Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leiſtungen im Praktiſchen Geeignete, iſt es gerade dadurch, daß die Objekte ſeinen Willen lebhaft erregen und zum raſtloſen Nachforſchen

ihrer Verhältniſſe und Beziehungen anſpornen. Auch ſein Intellekt iſt alſo mit dem Willen feſt verwachſen. Vor dem genialen Kopf hingegen ſchwebt, in ſeiner objektiven Auffaſſung, die Erſcheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenſtand der Kontemplation, der ſein Wollen aus dem Bewußtſeyn verdrängt. Um dieſen Punkt dreht ſich der Unterſchied zwiſchen der Befähigung zu Thaten und der zu Werken. Die letztere verlangt Objektivität und Tiefe der Erkenntniß, welche gänzliche Sonderung des Intellekts vom Willen zur Vorausſetzung hat: die erſtere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniß, Geiſtesgegenwart und Entſchloſſenheit, welche erfordert, daß der Intellekt unausgeſetzt den Dienſt des Willens beſorge. Wo das Band zwiſchen Intellekt und Wille gelöſt iſt, wird der von ſeiner natürlichen Beſtimmung abgewichene Intellekt den Dienſt des Willens vernachläſſigen: er wird z. B. ſelbſt in der Noth des Augenblicks noch ſeine Emancipation geltend machen und etwan die Umgebung, von welcher dem Individuo gegenwärtige Gefahr droht, ihrem maleriſchen Eindruck nach aufzufaſſen nicht umhin können. Der Intellekt des vernünftigen und verſtändigen Mannes hingegen iſt ſtets auf ſeinem Poſten, iſt auf die Umſtände und deren Erforderniſſe gerichtet: ein ſolcher wird daher in allen Fällen das der Sache Angemeſſene beſchließen und ausführen, folglich keineswegs in jene Excentricitäten, perſönliche Fehltritte, ja, Thorheiten verfallen, denen das Genie darum ausgeſetzt iſt, daß ſein Intellekt nicht ausſchließlich der Führer und Wächter ſeines Willens bleibt, ſondern, bald mehr bald weniger, vom rein Objektiven in Anſpruch genommen wird. Den Gegenſatz, in welchem die beiden hier abſtrakt dargeſtellten, gänzlich verſchiedenen Arten der Befähigung zu einander ſtehen, hat Goethe uns im Widerſpiel des Taſſo und Antonio veranſchaulicht. Die oft bemerkte Verwandtſchaft des Genies mit dem Wahnſinn beruht eben hauptſächlich auf jener, dem Genie weſentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Dieſe aber ſelbſt iſt keineswegs Dem zuzuſchreiben, daß das Genie von geringerer Intenſität des Willens begleitet ſei; da es vielmehr durch einen heftigen und leidenſchaftlichen Charakter bedingt iſt: ſondern ſie iſt daraus zu erklären, daß der praktiſch Ausgezeichnete, der Mann der Thaten, bloß das ganze und volle

Maaß des für einen energiſchen Willen erforderten Intellekts hat, während den meiſten Menſchen ſogar dieſes abgeht; das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Uebermaaß von Intellekt beſteht, dergleichen zum Dienſte keines Willens erfordert iſt. Dieſerhalb eben ſind die Männer der ächten Werke tauſend Mal ſeltener, als die Männer der Thaten. Jenes abnorme Uebermaaß des Intellekts eben iſt es, vermöge deſſen dieſer das entſchiedene Uebergewicht erhält, ſich vom Willen losmacht und nun, ſeines Urſprungs vergeſſend, aus eigener Kraft und Elaſticität frei thätig iſt; woraus die Schöpfungen des Genies hervorgehen.

Eben dieſes nun ferner, daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienſte des Willens emancipirten Intellekts beſteht, hat zur Folge, daß die Produktionen deſſelben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde muſicirt, oder philoſophirt, gemalt, oder gedichtet; — ein Werk des Genies iſt kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu ſein, gehört zum Charakter der Werke des Genies: es iſt ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menſchenwerke ſind da zur Erhaltung, oder Erleichterung unſerer Exiſtenz; bloß die hier in Rede ſtehenden nicht: ſie allein ſind ihrer ſelbſt wegen da, und ſind, in dieſem Sinn, als die Blüthe, oder der reine Ertrag des Daſeyns anzuſehen. Deshalb geht beim Genuß derſelben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem ſchweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf. — Dieſem analog ſehen wir, auch außerdem, das Schöne ſelten mit dem Nützlichen vereint. Die hohen und ſchönen Bäume tragen kein Obſt: die Obſtbäume ſind kleine, häßliche Krüppel. Die gefüllte Gartenroſe iſt nicht fruchtbar, ſondern die kleine, wilde, faſt geruchloſe iſt es. Die ſchönſten Gebäude ſind nicht die nützlichen: ein Tempel iſt kein Wohnhaus. Ein Menſch von hohen, ſeltenen Geiſtesgaben, genöthigt einem bloß nützlichen Geſchäft, dem der Gewöhnlichſte gewachſen wäre, obzuliegen, gleicht einer köſtlichen, mit ſchönſter Malerei geſchmückten Vaſe, die als Kochtopf verbraucht wird; und die nützlichen Leute mit den Leuten von Genie vergleichen, iſt wie Bauſteine mit Diamanten vergleichen.

Der bloß praktiſche Menſch alſo gebraucht ſeinen Intellekt zu Dem, wozu ihn die Natur beſtimmte, nämlich zum Auffaſſen der Beziehungen der Dinge, theils zu einander, theils zum

Willen des erkennenden Individuums. Das Genie hingegen gebraucht ihn, der Bestimmung desselben entgegen, zum Auffassen des objektiven Wesens der Dinge. Sein Kopf gehört daher nicht ihm, sondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgend einem Sinne er beitragen wird. Hieraus müssen dem damit begünstigten Individuo vielfältige Nachtheile erwachsen. Denn sein Intellekt wird überhaupt die Fehler zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu Dem, wozu es nicht gemacht ist, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächst wird er gleichsam der Diener zweier Herren seyn, indem er, bei jeder Gelegenheit, sich von dem seiner Bestimmung entsprechenden Dienste losmacht, um seinen eigenen Zwecken nachzugehen, wodurch er den Willen oft sehr zur Unzeit im Stich läßt und hienach das so begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja, in seinem Betragen bisweilen an den Wahnsinn erinnert. Sodann wird es, vermöge seiner gesteigerten Erkenntnißkraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne sehen; während der Dienst des Willens hauptsächlich die Erkenntniß des Einzelnen erfordert. Aber wann nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft sich plötzlich, mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Miseren des Willens richtet; so wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, Alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Dies noch näher zu erklären, diene Folgendes. Alle große theoretische Leistungen, worin es auch sei, werden dadurch zu Stande gebracht, daß ihr Urheber alle Kräfte seines Geistes auf Einen Punkt richtet, in welchen er sie zusammenschießen läßt und koncentrirt, so stark, fest und ausschließlich, daß die ganze übrige Welt ihm jetzt verschwindet und sein Gegenstand ihm alle Realität ausfüllt. Eben diese große und gewaltsame Koncentration, die zu den Privilegien des Genies gehört, tritt nun für dasselbe bisweilen auch bei den Gegenständen der Wirklichkeit und den Angelegenheiten des täglichen Lebens ein, welche alsdann, unter einen solchen Fokus gebracht, eine so monstrose Vergrößerung erhalten, daß sie sich darstellen wie der im Sonnenmikroskop die Statur des Elephanten annehmende Floh. Hieraus entsteht es, daß hochbegabte Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in hef-

tige Affekte der verschiedensten Art gerathen, die den Andern unbegreiflich sind, als welche sie in Trauer, Freude, Sorge, Furcht, Zorn u. s. w. versetzt sehen, durch Dinge, bei welchen ein Alltagsmensch ganz gelassen bliebe. Darum also fehlt dem Genie die Nüchternheit, als welche gerade darin besteht, daß man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner Mensch ein Genie seyn. Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens, die sich physisch als Energie des Herzschlages darstellt. Aus allem Diesen entspringt sehr leicht jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die Goethe uns im Tasso vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Fassung, abgeschlossene Uebersicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt doch der wohlausgestattete Normalmensch, im Vergleich mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung des Genialen, dessen innere Quaal der Mutterschooß unsterblicher Werke ist. — Zu diesem Allen kommt noch, daß das Genie wesentlich einsam lebt. Es ist zu selten, als daß es leicht auf seines Gleichen treffen könnte, und zu verschieden von den Uebrigen, um ihr Geselle zu seyn. Bei ihnen ist das Wollen, bei ihm das Erkennen das Vorwaltende: daher sind ihre Freuden nicht seine, seine nicht ihre. Sie sind bloß moralische Wesen und haben bloß persönliche Verhältnisse: er ist zugleich ein reiner Intellekt, der als solcher der ganzen Menschheit angehört. Der Gedankengang des von seinem mütterlichen Boden, dem Willen, abgelösten und nur periodisch zu ihm zurückkehrenden Intellekts wird sich von dem des normalen, auf seinem Stamme haftenden, bald durchweg unterscheiden. Daher, und wegen der Ungleichheit des Schritts, ist Jener nicht zum gemeinschaftlichen Denken, d. h. zur Konversation mit den Andern geeignet: sie werden an ihm und seiner drückenden Ueberlegenheit so wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher sich behaglicher mit ihres Gleichen

fühlen, und er wird die Unterhaltung mit seines Gleichen, obschon sie in der Regel nur durch ihre nachgelassenen Werke möglich ist, vorziehen. Sehr richtig sagt daher Chamfort: Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. Das glücklichste Loos, was dem Genie werden kann, ist Entbindung vom Thun und Lassen, als welches nicht sein Element ist, und freie Muße zu seinem Schaffen. — Aus diesem Allen ergiebt sich, daß wenn gleich das Genie den damit Begabten in den Stunden, wo er, ihm hingegeben, ungehindert im Genuß desselben schwelgt, hoch beglücken mag; dasselbe dennoch keineswegs geeignet ist, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegentheil. Dies bestätigt auch die in den Biographien niedergelegte Erfahrung. Dazu kommt noch ein Mißverhältniß nach außen, indem das Genie, in seinem Treiben und Leisten selbst, meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht. Die bloßen Talentmänner kommen stets zu rechter Zeit: denn, wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfniß derselben hervorgerufen werden; so sind sie auch gerade nur fähig diesem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortschreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenossen, oder in die schrittweise Förderung einer speciellen Wissenschaft: dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächsten Generation jedoch sind ihre Werke nicht mehr genießbar: sie müssen durch andere ersetzt werden, die dann auch nicht ausbleiben. Das Genie hingegen trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, sondern wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn (wie der sich dem Tode weihende Imperator seinen Speer unter die Feinde), auf welcher die Zeit solche erst einzuholen hat. Sein Verhältniß zu den während dessen kulminirenden Talentmännern könnte es in den Worten des Evangelisten ausdrücken: Ὁ καιρος ὁ εμος ουπω παρεστιν· ὁ δε καιρος ὁ ὑμετερος παντοτε εστιν ἑτοιμος (Joh. 7, 6). — Das Talent vermag zu leisten was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der Uebrigen überschreitet: daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen

geht die Leiſtung des Genies nicht nur über die Leiſtungs-, ſondern auch über die Apprehenſionsfähigkeit der Andern hinaus: daher werden dieſe ſeiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen nicht erreichen können; das Genie dem, der eines trifft, bis zu welchem ſie nicht ein Mal zu ſehen vermögen: daher ſie nur mittelbar, alſo ſpät, Kunde davon erhalten, und ſogar dieſe nur auf Treu und Glauben annehmen. Demgemäß ſagt Goethe im Lehrbrief: „Die Nachahmung iſt uns angeboren; der Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, ſeltner geſchätzt.“ Und Chamfort ſagt: Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs. Auch ſchon Bako von Verulam hat es ausgeſprochen: Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus (De augm. sc., L. VI, c. 3). Ja, möchte vielleicht Einer entgegnen, apud vulgus! — Dem muß ich jedoch zu Hülfe kommen mit Machiavelli's Verſicherung: Nel mondo non è se non volgo *); wie denn auch Thilo (über den Ruhm) bemerkt, daß zum großen Haufen gewöhnlich Einer mehr gehört, als Jeder glaubt. — Eine Folge dieſer ſpäten Anerkennung der Werke des Genies iſt, daß ſie ſelten von ihren Zeitgenoſſen und demnach in der Friſche des Kolorits, welche die Gleichzeitigkeit und Gegenwart verleiht, genoſſen werden, ſondern, gleich den Feigen und Datteln, viel mehr im trockenen, als im friſchen Zuſtande. —

Wenn wir nun endlich noch das Genie von der ſomatiſchen Seite betrachten; ſo finden wir es durch mehrere anatomiſche und phyſiologiſche Eigenſchaften bedingt, welche einzeln ſelten vollkommen vorhanden, noch ſeltener vollſtändig beiſammen, dennoch alle unerläßlich erfordert ſind; ſo daß daraus erklärlich wird, warum das Genie nur als eine völlig vereinzelte, faſt portentoſe Ausnahme vorkommt. Die Grundbedingung iſt ein abnormes Ueberwiegen der Senſibilität über die Irritabilität und Repro

*) Es giebt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus.

duktionskraft, und zwar, was die Sache erschwert, auf einem männlichen Körper. (Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben: denn sie bleiben stets subjektiv.) Imgleichen muß das Cerebralsystem vom Gangliensystem durch vollkommene Isolation rein geschieden seyn, so daß es mit diesem in vollkommenem Gegensatz stehe, wodurch das Gehirn sein Parasitenleben auf dem Organismus recht entschieden, abgesondert, kräftig und unabhängig führt. Freilich wird es dadurch leicht feindlich auf den übrigen Organismus wirken und, durch sein erhöhtes Leben und rastlose Thätigkeit, ihn frühzeitig aufreiben, wenn nicht auch er selbst von energischer Lebenskraft und wohl konstituirt ist: auch dieses Letztere also gehört zu den Bedingungen. Ja, sogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des speciellen und engen Konsensus dieses Theiles mit dem Gehirn. Hauptsächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwickelung und Größe, besonders breit und hoch seyn: hingegen wird die Tiefendimension zurückstehen, und das große Gehirn im Verhältniß gegen das kleine abnorm überwiegen. Auf die Gestalt desselben im Ganzen und in den Theilen kommt ohne Zweifel sehr viel an: allein dies genau zu bestimmen, reichen unsere Kenntnisse noch nicht aus; obwohl wir die edle, hohe Intelligenz verkündende Form eines Schädels leicht erkennen. Die Textur der Gehirnmasse muß von der äußersten Feinheit und Vollendung seyn und aus der reinsten, ausgeschiedensten, zartesten und erregbarsten Nervensubstanz bestehen: gewiß hat auch das quantitative Verhältniß der weißen zur grauen Substanz entschiedenen Einfluß, den wir aber ebenfalls noch nicht anzugeben vermögen. Inzwischen besagt der Obduktionsbericht der Leiche Byron's*), daß bei ihm die weiße Substanz in ungewöhnlich starkem Verhältniß zur grauen stand; desgleichen, daß sein Gehirn 6 Pfund gewogen hat. Cuvier's Gehirn hat 5 Pfund gewogen: das normale Gewicht ist 3 Pfund. — Im Gegensatz des überwiegenden Gehirns müssen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn seyn. Ein schön gewölbter, hoher und breiter Schädel, von dünner Knochenmasse, muß das Gehirn schützen, ohne es irgend einzuengen. Diese ganze Beschaffenheit des Gehirns und Nervensystems ist das Erbtheil

*) In Medwin's Conversations of L. Byron, p. 333.

von der Mutter; worauf wir im folgenden Buche zurückkommen werden. Dieſelbe iſt aber, um das Phänomen des Genies hervorzubringen, durchaus unzureichend, wenn nicht, das Erbtheil vom Vater, ein lebhaftes, leidenſchaftliches Temperament hinzukommt, ſich ſomatiſch darſtellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächſt jene dem Gehirn eigene Turgescenz vermehrt, vermöge deren es gegen ſeine Wände drückt; daher es aus jeder durch Verletzung entſtandenen Oeffnung in dieſen hervorquillt: zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von ſeiner beſtändigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verſchiedene Bewegung, welche in einer Erſchütterung ſeiner ganzen Maſſe bei jedem Pulsſchlage der vier Cerebral-Arterien beſteht und deren Energie ſeiner hier vermehrten Quantität entſprechen muß, wie denn dieſe Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung ſeiner Thätigkeit iſt. Dieſer iſt eben daher auch eine kleine Statur und beſonders ein kurzer Hals günſtig, weil, auf dem kürzern Wege, das Blut mit mehr Energie zum Gehirn gelangt: deshalb ſind die großen Geiſter ſelten von großem Körper. Jedoch iſt jene Kürze des Weges nicht unerläßlich: z. B. Goethe war von mehr als mittlerer Höhe. Wenn nun aber die ganze den Blutumlauf betreffende und daher vom Vater kommende Bedingung fehlt; ſo wird die von der Mutter ſtammende günſtige Beſchaffenheit des Gehirns höchſtens ein Talent, einen feinen Verſtand, den das alsdann eintretende Phlegma unterſtützt, hervorbringen: aber ein phlegmatiſches Genie iſt unmöglich. Aus dieſer vom Vater kommenden Bedingung des Genies erklären ſich viele der oben geſchilderten Temperamentsfehler deſſelben. Iſt hingegen dieſe Bedingung ohne die erſtere, alſo bei gewöhnlich oder gar ſchlecht konſtruirtem Gehirn vorhanden; ſo giebt ſie Lebhaftigkeit ohne Geiſt, Hitze ohne Licht, liefert Tollköpfe, Menſchen von unerträglicher Unruhe und Petulanz. Daß von zwei Brüdern nur der eine Genie hat, und dann meiſtens der ältere, wie es z. B. Kants Fall war, iſt zunächſt daraus erklärlich, daß nur bei ſeiner Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenſchaftlichkeit war; wiewohl auch die andere, von der Mutter ſtammende Bedingung durch ungünſtige Umſtände verkümmert werden kann.

Noch habe ich hier eine besondere Bemerkung hinzuzufügen über den kindlichen Charakter des Genies, d. h. über eine gewisse Aehnlichkeit, welche zwischen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet. — In der Kindheit nämlich ist, wie beim Genie, das Cerebral- und Nervensystem entschieden überwiegend: denn seine Entwickelung eilt der des übrigen Organismus weit voraus; so daß bereits mit dem siebenten Jahre das Gehirn seine volle Ausdehnung und Masse erlangt hat. Schon Bichat sagt daher: Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivans, tandis que, par la suite, la pluspart des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans (De la vie et de la mort, Art. 8, §. 6). Am spätesten hingegen fängt die Entwickelung des Genitalsystems an, und erst beim Eintritt des Mannesalters sind Irritabilität, Reproduktion und Genitalfunktion in voller Kraft, wo sie dann, in der Regel, das Uebergewicht über die Gehirnfunktion haben. Hieraus ist es erklärlich, daß die Kinder, im Allgemeinen, so klug, vernünftig, wißbegierig und gelehrig, ja, im Ganzen, zu aller theoretischen Beschäftigung aufgelegter und tauglicher, als die Erwachsenen, sind: sie haben nämlich in Folge jenes Entwickelungsganges mehr Intellekt als Willen, d. h. als Neigung, Begierde, Leidenschaft. Denn Intellekt und Gehirn sind Eins, und eben so ist das Genitalsystem Eins mit der heftigsten aller Begierden: daher ich daſſelbe den Brennpunkt des Willens genannt habe. Eben weil die heillose Thätigkeit dieses Systems noch schlummert, während die des Gehirns schon volle Regsamkeit hat, ist die Kindheit die Zeit der Unschuld und des Glückes, das Paradies des Lebens, das verlorene Eden, auf welches wir, unsern ganzen übrigen Lebensweg hindurch, sehnsüchtig zurückblicken. Die Basis jenes Glückes aber ist, daß in der Kindheit unser ganzes Daseyn viel mehr im Erkennen, als im Wollen liegt; welcher Zustand zudem noch von außen durch die Neuheit aller Gegenstände unterstützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanze des Lebens, so frisch, so zauberisch schimmernd, so anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, schwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit sind gegen jenes Vor-

walten der erkennenden Thätigkeit nur ein ſchwaches Gegengewicht. Der unſchuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken, und der bisweilen, in einzelnen, den erhabenen, kontemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael ſeine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, iſt aus dem Geſagten erklärlich. Demnach entwickeln die Geiſteskräfte ſich viel früher, als die Bedürfniſſe, welchen zu dienen ſie beſtimmt ſind: und hierin verfährt die Natur, wie überall, ſehr zweckmäßig. Denn in dieſer Zeit der vorwaltenden Intelligenz ſammelt der Menſch einen großen Vorrath von Erkenntniſſen, für künftige, ihm zur Zeit noch fremde Bedürfniſſe. Daher iſt ſein Intellekt jetzt unabläſſig thätig, faßt begierig alle Erſcheinungen auf, brütet darüber und ſpeichert ſie ſorgfältig auf, für die kommende Zeit, — der Biene gleich, die ſehr viel mehr Honig ſammelt, als ſie verzehren kann, im Vorgefühl künftiger Bedürfniſſe. Gewiß iſt was der Menſch bis zum Eintritt der Pubertät an Einſicht und Kenntniß erwirbt, im Ganzen genommen, mehr, als Alles was er nachher lernt, würde er auch noch ſo gelehrt: denn es iſt die Grundlage aller menſchlichen Erkenntniſſe. — Bis zur ſelben Zeit waltet im kindlichen Leibe die Plaſticität vor, deren Kräfte ſpäterhin, nachdem ſie ihr Werk vollendet hat, durch eine Metaſtaſe, ſich auf das Generationsſyſtem werfen, wodurch mit der Pubertät der Geſchlechtstrieb eintritt und jetzt allmälig der Wille das Uebergewicht erhält. Dann folgt auf die vorwaltend theoretiſche, lernbegierige Kindheit das unruhige, bald ſtürmiſche, bald ſchwermüthige Jünglingsalter, welches nachher in das heftige und ernſte Mannesalter übergeht. Gerade weil im Kinde jener unheilſchwangere Trieb fehlt, iſt das Wollen deſſelben ſo gemäßigt und dem Erkennen untergeordnet, woraus jener Charakter von Unſchuld, Intelligenz und Vernünftigkeit entſteht, welcher dem Kindesalter eigenthümlich iſt. — Worauf nun die Aehnlichkeit des Kindesalters mit dem Genie beruhe, brauche ich kaum noch auszuſprechen: im Ueberſchuß der Erkenntnißkräfte über die Bedürfniſſe des Willens, und im daraus entſpringenden Vorwalten der bloß erkennenden Thätigkeit. Wirklich iſt jedes Kind gewiſſermaaßen ein Genie, und jedes Genie gewiſſermaaßen ein Kind. Die Verwandtſchaft Beider zeigt ſich zunächſt in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten

Genies ist: sie tritt auch außerdem in manchen Zügen an den Tag; so daß eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In Riemers Mittheilungen über Goethe wird (Bd. I, S. 184) erwähnt, daß Herder und Andere Goethen tadelnd nachsagten, er sei ewig ein großes Kind: gewiß haben sie es mit Recht gesagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von Mozart hat es geheißen, er sei zeitlebens ein Kind geblieben. (Nissens Biographie Mozarts: S. 2 und 529.) Schlichtegrolls Nekrolog (von 1791, Bd. II, S. 109) sagt von ihm: „Er wurde früh in seiner Kunst ein Mann; in allen übrigen Verhältnissen aber blieb er beständig ein Kind." Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse. Demgemäß hat es, so wenig wie das Kind, jene trockene Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen, als welche, keines andern als des subjektiven Interesses fähig, in den Dingen immer bloß Motive für ihr Thun sehen. * Wer nicht zeitlebens gewissermaaßen ein großes Kind bleibt, sondern ein ernsthafter, nüchterner, durchweg gesetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein sehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieser Welt seyn; nur nimmermehr ein Genie. In der That ist das Genie es dadurch, daß jenes, dem Kindesalter natürliche, Ueberwiegen des sensibeln Systems und der erkennenden Thätigkeit sich bei ihm, abnormer Weise, das ganze Leben hindurch erhält, also hier ein perennirendes wird. Eine Spur davon zieht sich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menschen noch bis ins Jünglingsalter hinüber; daher z. B. an manchen Studenten noch ein rein geistiges Streben und eine geniale Excentricität unverkennbar ist. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück: sie verpuppen sich und erstehen, im Mannesalter, als eingefleischte Philister, über die man erschrickt, wann man sie in spätern Jahren wieder antrifft. — Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Goethe's schöne Bemerkung: „Kinder halten nicht was sie versprechen; junge Leute sehr selten, und wenn sie Wort halten, hält es ihnen die Welt nicht." (Wahlverwandtschaften, Th. I, Kap. 10.) Die Welt nämlich, welche die Kronen, die sie für das Verdienst hoch emporhielt, nachher Denen aufsetzt, welche Werkzeuge ihrer niedrigen Absichten werden, oder aber sie zu betrügen verstehen. — Dem Gesagten

gemäß giebt es, wie eine bloße Jugendſchönheit, die faſt Jeder Ein Mal beſitzt (beauté du diable), auch eine bloße Jugend-Intellektualität, ein gewiſſes geiſtiges, zum Auffaſſen, Verſtehen, Lernen geneigtes und geeignetes Weſen, welches Jeder in der Kindheit, Einige noch in der Jugend haben, das aber danach ſich verliert, eben wie jene Schönheit. Nur bei höchſt Wenigen, den Auserwählten, dauert das Eine, wie das Andere, das ganze Leben hindurch fort; ſo daß ſelbſt im höhern Alter noch eine Spur davon ſichtbar bleibt: dies ſind die wahrhaft ſchönen, und die wahrhaft genialen Menſchen.

Das hier in Erwägung genommene Ueberwiegen des cerebralen Nervenſyſtems und der Intelligenz in der Kindheit, nebſt dem Zurücktreten derſelben im reifen Alter, erhält eine wichtige Erläuterung und Beſtätigung dadurch, daß bei dem Thiergeſchlechte, welches dem Menſchen am nächſten ſteht, den Affen, das ſelbe Verhältniß in auffallendem Grade Statt findet. Es iſt allmälig gewiß geworden, daß der ſo höchſt intelligente Orang-Utan ein junger Pongo iſt, welcher, wann herangewachſen, die große Menſchenähnlichkeit des Antlitzes und zugleich die erſtaunliche Intelligenz verliert, indem der untere, thieriſche Theil des Geſichts ſich vergrößert, die Stirn dadurch zurücktritt, große cristae, zur Muskelanlage, den Schädel thieriſch geſtalten, die Thätigkeit des Nervenſyſtems ſinkt und an ihrer Stelle eine außerordentliche Muskelkraft ſich entwickelt, welche, als zu ſeiner Erhaltung ausreichend, die große Intelligenz jetzt überflüſſig macht. Beſonders wichtig iſt, was in dieſer Hinſicht Friedrich Cuvier geſagt und Flourens erläutert hat in einer Recenſion der Histoire naturelle des Erſtern, welche ſich im Septemberheft des Journal des Savans von 1839 befindet und auch, mit einigen Zuſätzen, beſonders abgedruckt iſt unter dem Titel: Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens. 1841. Daſelbſt, S. 70, heißt es: „L'intelligence de l'orang outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme

de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge." — Ferner S. 87: „Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sous-genre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc." Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin dé solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. „Ces différences sont si grandes", dit Mr. Fréd. Cuvier, „que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité." — Und S. 118: „La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques." Dieſes Letztere beſtätigt meinen Satz, daß der Intellekt, ſo gut wie Klauen und Zähne, nichts Anderes, als ein Werkzeug zum Dienſte des Willens iſt.

Kapitel 32.*)

Ueber den Wahnsinn.

Die eigentliche Gesundheit des Geistes besteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich ist diese nicht so zu verstehen, daß unser Gedächtniß Alles aufbewahrte. Denn unser zurückgelegter Lebensweg schrumpft in der Zeit zusammen, wie der des zurücksehenden Wanderers im Raum: bisweilen wird es uns schwer, die einzelnen Jahre zu unterscheiden; die Tage sind meistens unkenntlich geworden. Eigentlich aber sollen nur die ganz gleichen und unzählige Mal wiederkehrenden Vorgänge, deren Bilder gleichsam einander decken, in der Erinnerung so zusammenlaufen, daß sie individuell unkenntlich werden: hingegen muß jeder irgend eigenthümliche, oder bedeutsame Vorgang in der Erinnerung wieder anzufinden seyn; wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz gesund ist. — Als den zerrissenen Faden dieser, wenn auch in stets abnehmender Fülle und Deutlichkeit, doch gleichmäßig fortlaufenden Erinnerung habe ich im Texte den Wahnsinn dargestellt. Zur Bestätigung hievon diene folgende Betrachtung.

Das Gedächtniß eines Gesunden gewährt über einen Vorgang, dessen Zeuge er gewesen, eine Gewißheit, welche als eben so fest und sicher angesehen wird, wie seine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derselbe, wenn von ihm beschworen, vor Gericht dadurch festgestellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnsinns die Aussage eines Zeugen sofort entkräften. Hier also liegt das Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit. Sobald ich zweifle, ob ein Vorgang, dessen ich mich erinnere, auch wirklich Statt gefunden, werfe ich auf mich selbst den Verdacht des Wahnsinns; es sei denn, ich wäre ungewiß, ob es nicht ein bloßer Traum gewesen. Zweifelt ein Anderer an der Wirklichkeit eines von mir als Augenzeugen erzählten Vorgangs, ohne meiner Redlichkeit zu mißtrauen; so hält er mich für verrückt. Wer durch häufig wiederholtes Erzählen

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf die zweite Hälfte des §. 36 des ersten Bandes.

eines ursprünglich von ihm erlogenen Vorganges endlich dahin kommt, ihn selbst zu glauben, ist, in diesem Einen Punkt, eigentlich schon verrückt. Man kann einem Verrückten witzige Einfälle, einzelne gescheute Gedanken, selbst richtige Urtheile zutrauen: aber seinem Zeugniß über vergangene Begebenheiten wird man keine Gültigkeit beilegen. In der Lalitavistara, bekanntlich der Lebensgeschichte des Buddha Schakya-Muni, wird erzählt, daß, im Augenblicke seiner Geburt, auf der ganzen Welt alle Kranke gesund, alle Blinde sehend, alle Taube hörend wurden und alle Wahnsinnigen „ihr Gedächtniß wiedererhielten". Letzteres wird sogar an zwei Stellen erwähnt*).

Meine eigene, vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermuthung geführt, daß Wahnsinn verhältnißmäßig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtniß! Täglich haben sie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufrischen: diese Rollen sind aber sämmtlich ohne Zusammenhang, ja, im Widerspruch und Kontrast mit einander, und jeden Abend ist der Schauspieler bemüht, sich selbst ganz zu vergessen, um ein völlig Anderer zu seyn. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnsinn.

Die im Texte gegebene Darstellung der Entstehung des Wahnsinns wird faßlicher werden, wenn man sich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unser Interesse, unsern Stolz, oder unsere Wünsche stark verletzen, wie schwer wir uns entschließen, Dergleichen dem eigenen Intellekt zu genauer und ernster Untersuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewußt davon wieder abspringen, oder abschleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von selbst uns in den Sinn kommen und, wenn verscheucht, uns stets wieder beschleichen, daher wir ihnen stundenlang nachhängen. In jenem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muß vom Intellekt assimilirt werden, d. h. im System der sich auf unsern Willen und sein Interesse beziehenden Wahrheiten

*) Rgya Tcher Rol Pa, Hist. de Bouddha Chakya Mouni, trad. du Tibétain p. Foucaux, 1848, p. 91 et 99.

eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen haben mag. Sobald dies geſchehen iſt, ſchmerzt er ſchon viel weniger: aber dieſe Operation ſelbſt iſt oft ſehr ſchmerzlich, geht auch meiſtens nur, langſam und mit Widerſtreben von Statten. Inzwiſchen kann nur, ſofern ſie jedesmal richtig vollzogen worden, die Geſundheit des Geiſtes beſtehen. Erreicht hingegen, in einem einzelnen Fall, das Widerſtreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntniß den Grad, daß jene Operation nicht rein durchgeführt wird; werden demnach dem Intellekt gewiſſe Vorfälle oder Umſtände völlig unterſchlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann, des nothwendigen Zuſammenhangs wegen, die dadurch entſtandene Lücke beliebig ausgefüllt; — ſo iſt der Wahnſinn da. Denn der Intellekt hat ſeine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen: der Menſch bildet ſich jetzt ein was nicht iſt. Jedoch wird der ſo entſtandene Wahnſinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden: er war das letzte Hülfsmittel der geängſtigten Natur, d. i. des Willens.

Beiläufig ſei hier ein beachtungswerther Beleg meiner Anſicht erwähnt. Karlo Gozzi, im Mostro turchino, Akt 1, Scene 2, führt uns eine Perſon vor, welche einen Vergeſſenheit herbeiführenden Zaubertrank getrunken hat, dieſe ſtellt ſich ganz wie eine Wahnſinnige dar.

Der obigen Darſtellung zufolge kann man alſo den Urſprung des Wahnſinns anſehen als ein gewaltſames „Sich aus dem Sinn ſchlagen" irgend einer Sache, welches jedoch nur möglich iſt mittelſt des „Sich in den Kopf ſetzen" irgend einer andern. Seltener iſt der umgekehrte Hergang, daß nämlich das „Sich in den Kopf ſetzen" das Erſte und das „Sich aus dem Sinn ſchlagen" das Zweite iſt. Er findet jedoch Statt in den Fällen, wo Einer den Anlaß, über welchen er verrückt geworden, beſtändig gegenwärtig behält und nicht davon los kommen kann: ſo z. B. bei manchem verliebten Wahnſinn, Erotomanie, wo dem Anlaß fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen, entſetzlichen Vorfall entſtandenen Wahnſinn. Solche Kranke halten den gefaßten Gedanken gleichſam krampfhaft feſt, ſo daß kein anderer, am wenigſten ein ihm entgegenſtehender, aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das

Wesentliche des Wahnsinns das Selbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zusammenhängenden Rückerinnerung, wie solche die Basis unserer gesunden, vernünftigen Besonnenheit ist. — Vielleicht könnte der hier dargestellte Gegensatz der Entstehungsweise, wenn mit Urtheil angewandt, einen scharfen und tiefen Eintheilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Uebrigens habe ich nur den psychischen Ursprung des Wahnsinns in Betracht genommen, also den durch äußere, objektive Anlässe herbeigeführten. Oefter jedoch beruht er auf rein somatischen Ursachen, auf Mißbildungen, oder particellen Desorganisationen des Gehirns, oder seiner Hüllen, auch auf dem Einfluß, welchen andere krankhaft affizirte Theile auf das Gehirn ausüben. Hauptsächlich bei letzterer Art des Wahnsinns mögen falsche Sinnesanschauungen, Hallucinationen, vorkommen. Jedoch werden beiderlei Ursachen des Wahnsinns meistens von einander participiren, zumal die psychische von der somatischen. Es ist damit wie mit dem Selbstmorde: selten mag dieser durch den äußern Anlaß allein herbeigeführt seyn, sondern ein gewisses körperliches Mißbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieses erreicht, ist ein größerer oder kleinerer Anlaß von außen erforderlich; nur beim höchsten Grade desselben gar keiner. Daher ist kein Unglück so groß, daß es Jeden zum Selbstmord bewöge, und keines so klein, daß nicht schon ein ihm gleiches dahin geführt hätte. Ich habe die psychische Entstehung des Wahnsinns dargelegt, wie sie bei dem, wenigstens allem Anschein nach, Gesunden durch ein großes Unglück herbeigeführt wird. Bei dem somatisch bereits stark dazu Disponirten wird eine sehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend seyn: so z. B. erinnere ich mich eines Menschen im Irrenhause, welcher Soldat gewesen und wahnsinnig geworden war, weil sein Offizier ihn mit Er angeredet hatte. Bei entschiedener körperlicher Anlage, bedarf es, sobald diese zur Reife gekommen, gar keines Anlasses. Der aus bloß psychischen Ursachen entsprungene Wahnsinn kann vielleicht, durch die ihn erzeugende, gewaltsame Verkehrung des Gedankenlaufs, auch eine Art Lähmung oder sonstige Depravation irgend welcher Gehirntheile herbeiführen, welche, wenn nicht bald gehoben, bleibend wird; daher Wahnsinn nur im Anfang, nicht aber nach längerer Zeit heilbar ist.

Daß es eine mania sine delirio, Raserei ohne Verrücktheit, gebe, hatte Pinel gelehrt, Esquirol bestritten, und seitdem ist viel dafür und dawider gesagt worden. Die Frage ist nur empirisch zu entscheiden. Wenn aber ein solcher Zustand wirklich vorkommt; so ist er daraus zu erklären, daß hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellekts, und mithin der Motive, periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt, und demnach sich äußert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der so losgelassene Wille gleicht dann dem Strome, der den Damm durchbrochen, dem Rosse, das den Reiter abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen sind. Jedoch wird bloß die Vernunft, also die reflektive Erkenntniß, von jener Suspension getroffen, nicht auch die intuitive; da sonst der Wille ohne alle Leitung, folglich der Mensch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Rasende die Objekte wahr, da er auf sie losbricht; hat auch Bewußtseyn seines gegenwärtigen Thuns und nachher Erinnerung desselben. Aber er ist ohne alle Reflexion, also ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Ueberlegung und Rücksicht auf das Abwesende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wann der Anfall vorüber ist und die Vernunft die Herrschaft wiedererlangt hat, ist ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Thätigkeit hier nicht verrückt und verdorben ist, sondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, sich ihr auf eine Weile ganz zu entziehen.

Kapitel 33.

Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit *).

Den Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige Wahrheit und Konsequenz der Natur bei. Diese befolgt hier frei-

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 38 des ersten Bandes.

lich nicht den logischen Leitfaden, im Zusammenhange der Erkenntnißgründe, der Vordersätze und Nachsätze, Prämissen und Konklusionen; aber doch den ihm analogen des Kausalitätsgesetzes, im sichtlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiseste, welche ein Gegenstand durch seine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Entfernung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perspektive u. s. w. erhält, wird durch seine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht: das Indische Sprichwort „Jedes Reiskörnchen wirft seinen Schatten" findet hier Bewährung. Daher zeigt sich hier Alles so durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zusammenhängend und skrupulos richtig: hier giebt es keine Winkelzüge. Wenn wir nun den Anblick einer schönen Aussicht bloß als Gehirnphänomen in Betracht nehmen; so ist er das einzige stets ganz regelrechte, tadellose und vollkommene, unter den komplicirten Gehirnphänomenen; da alle übrigen, zumal unsere eigenen Gedankenoperationen, im Formalen oder Materialen, mit Mängeln oder Unrichtigkeiten, mehr oder weniger, behaftet sind. Aus diesem Vorzug des Anblicks der schönen Natur ist zunächst das Harmonische und durchaus Befriedigende seines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günstige Wirkung, welche derselbe auf unser gesammtes Denken hat, als welches dadurch, in seinem formalen Theil, richtiger gestimmt und gewissermaaßen geläutert wird, indem jenes allein ganz tadellose Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion versetzt und nun das Denken im Konsequenten, Zusammenhangenden, Regelrechten und Harmonischen aller seiner Processe, jene Methode der Natur zu befolgen sucht, nachdem es durch sie in den rechten Schwung gebracht worden. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik, nach Aristoteles, des Gemüthes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. —

Daß der sich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der Gebirge uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzt, mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entstehende Umriß des Gebirges die einzige stets bleibende Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige schnell hinwegrafft,

zumal unsere eigene, ephemere Person. Nicht, daß beim Anb des Gebirgs alles Dieses in unser deutliches Bewußtseyn tri sondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unse Stimmung. —

Ich möchte wissen, warum, während für die menschliche G stalt und Antlitz die Beleuchtung von oben durchaus die vorthe hafteste und die von unten die ungünstigste ist, hinsichtlich d landschaftlichen Natur gerade das Umgekehrte gilt. —

Wie ästhetisch ist doch die Natur! Jedes ganz unangeba und verwilderte, d. h. ihr selber frei überlassene Fleckchen, sei auch klein, wenn nur die Tatze des Menschen davon bleibt, bei rirt sie alsbald auf die geschmackvollste Weise, bekleidet es n Pflanzen, Blumen und Gesträuchen, deren ungezwungenes Wes natürliche Grazie und anmuthige Gruppirung davon zeugt, d sie nicht unter der Zuchtruthe des großen Egoisten aufgewachs sind, sondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes v nachlässigte Plätzchen wird alsbald schön. Hierauf beruht d Princip der Englischen Gärten, welches ist, die Kunst möglic zu verbergen, damit es aussehe, als habe hier die Natur f gewaltet. Denn nur dann ist sie vollkommen schön, d. h. zei in größter Deutlichkeit die Objektivation des noch erkenntnißlos Willens zum Leben, der sich hier in größter Naivetät entfalt weil die Gestalten nicht, wie in der Thierwelt, bestimmt st durch außerhalb liegende Zwecke, sondern allein unmittelbar dur Boden, Klima und ein geheimnißvolles Drittes, vermöge dess so viele Pflanzen, die ursprünglich dem selben Boden und Klim entsprossen sind, doch so verschiedene Gestalten und Charakte zeigen.

Der mächtige Unterschied zwischen den Englischen, richtig Chinesischen Gärten und den jetzt immer seltener werdende jedoch noch in einigen Prachtexemplaren vorhandenen, alt-fra zösischen, beruht im letzten Grunde darauf, daß jene im objc tiven, diese im subjektiven Sinne angelegt sind. In jenen näm lich wird der Wille der Natur, wie er sich in Baum, Stand Berg und Gewässer objektivirt, zu möglichst reinem Ausdru dieser seiner Ideen, also seines eigenen Wesens, gebracht. I

" Französischen Gärten hingegen spiegelt sich nur der Wille de ers, welcher die Natur unterjocht hat, so daß sie, statt ihr

Ideen, die ihm entſprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sklaverei, trägt: geſchorene Hecken, in allerhand Geſtalten geſchnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. ſ. w.

Kapitel 34.*)

Ueber das innere Weſen der Kunſt.

Nicht bloß die Philoſophie, ſondern auch die ſchönen Künſte arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daſeyns zu löſen. Denn in jedem Geiſte, der ſich ein Mal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingiebt, iſt, wie verſteckt und unbewußt es auch ſeyn mag, ein Streben rege geworden, das wahre Weſen der Dinge, des Lebens, des Daſeyns, zu erfaſſen. Denn Dieſes allein hat Intereſſe für den Intellekt als ſolchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, alſo reine Subjekt des Erkennens; wie für das als bloßes Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Intereſſe haben. — Dieſerhalb iſt das Ergebniß jeder rein objektiven, alſo auch jeder künſtleriſchen Auffaſſung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Weſen des Lebens und Daſeyns, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was iſt das Leben?“ — Dieſe Frage beantwortet jedes ächte und gelungene Kunſtwerk, auf ſeine Weiſe, völlig richtig. Allein die Künſte reden ſämmtlich nur die naive und kindliche Sprache der Anſchauung, nicht die abſtrakte und ernſte der Reflexion: ihre Antwort iſt daher ein flüchtiges Bild; nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Alſo für die Anſchauung beantwortet jedes Kunſtwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Scene auf der Bühne: auch die Muſik beantwortet ſie; und zwar tiefer als alle andern, indem ſie, in einer ganz unmittelbar verſtändlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht überſetzbar iſt, das innerſte Weſen alles Lebens und Daſeyns ausſpricht. Die übrigen Künſte alſo halten ſämmtlich dem Frager ein anſchauliches Bild vor und ſagen:

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 49 des erſten Bandes.

„Siehe hier, das ist das Leben!“ — Ihre Antwort, so richtig sie auch seyn mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Fragment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie. Inzwischen sehen wir hier, worauf die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel die selbe ist.

Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muß aber freilich auch Jeder, der das Gedicht liest, oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern: folglich faßt er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. Vor ein Bild hat Jeder sich hinzustellen, wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen werde; und, wie jenen, auch dieses nicht selbst anzureden: denn da würde er nur sich selbst vernehmen. — Dem allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was sie zu liefern verspricht, wäre gleichsam ein schon realisirter und baarer Gewinn, fester und bleibender Besitz; während der aus den Leistungen

und Werken der Kunst hervorgehende nur ein stets neu zu erzeugender ist. Dafür aber macht sie nicht bloß an Den, der ihre Werke schaffen, sondern auch an Den, der sie genießen soll, abschreckende, schwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künste groß ist. —

Die oben zum Genuß eines Kunstwerkes verlangte Mitwirkung des Beschauers beruht zum Theil darauf, daß jedes Kunstwerk nur durch das Medium der Phantasie wirken kann, daher es diese anregen muß und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und unthätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, daß, durch das Kunstwerk, nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur so viel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten: ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Muß doch sogar der Schriftsteller stets dem Leser noch etwas zu denken übrig lassen; da Voltaire sehr richtig gesagt hat: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. In der Kunst aber ist überdies das Allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden: es muß in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skizzen großer Meister oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, daß sie, aus einem Guß, im Augenblick der Konception vollendet sind; während das ausgeführte Gemälde, da die Begeisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittelst kluger Ueberlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zu Stande kommt. — Aus dem in Rede stehenden ästhetischen Grundgesetze wird ferner auch erklärlich, warum Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchsten Grad erreichen kann, nie eine ästhetische Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der schönen Kunst sind. Denn sie lassen der Phantasie nichts zu thun übrig. Die Skulptur nämlich giebt die bloße Form, ohne die Farbe; die Malerei giebt die Farbe, aber den bloßen Schein der Form: Beide also wenden sich an die Phantasie des Beschauers. Die Wachsfigur hingegen giebt Alles, Form und Farbe zugleich; woraus der Schein der Wirklichkeit entsteht

Daß es eine mania sine delirio, Raserei ohne Verrücktheit, gebe, hatte Pinel gelehrt, Esquirol bestritten, und seitdem ist viel dafür und dawider gesagt worden. Die Frage ist nur empirisch zu entscheiden. Wenn aber ein solcher Zustand wirklich vorkommt; so ist er daraus zu erklären, daß hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellekts, und mithin der Motive, periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt, und demnach sich äußert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der so losgelassene Wille gleicht dann dem Strome, der den Damm durchbrochen, dem Rosse, das den Reiter abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen sind. Jedoch wird bloß die Vernunft, also die reflektive Erkenntniß, von jener Suspension getroffen, nicht auch die intuitive; da sonst der Wille ohne alle Leitung, folglich der Mensch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Rasende die Objekte wahr, da er auf sie losbricht; hat auch Bewußtseyn seines gegenwärtigen Thuns und nachher Erinnerung desselben. Aber er ist ohne alle Reflexion, also ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Ueberlegung und Rücksicht auf das Abwesende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wann der Anfall vorüber ist und die Vernunft die Herrschaft wiedererlangt hat, ist ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Thätigkeit hier nicht verrückt und verdorben ist, sondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, sich ihr auf eine Weile ganz zu entziehen.

Kapitel 33.

Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit *).

Den Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige Wahrheit und Konsequenz der Natur bei. Diese befolgt hier frei-

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 38 des ersten Bandes.

lich nicht den logischen Leitfaden, im Zusammenhange der Erkenntnißgründe, der Vordersätze und Nachsätze, Prämissen und Konklusionen; aber doch den ihm analogen des Kausalitätsgesetzes, im sichtlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiseste, welche ein Gegenstand durch seine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Entfernung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perspektive u. s. w. erhält, wird durch seine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht: das Indische Sprichwort „Jedes Reiskörnchen wirft seinen Schatten" findet hier Bewährung. Daher zeigt sich hier Alles so durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zusammenhängend und skrupulos richtig: hier giebt es keine Winkelzüge. Wenn wir nun den Anblick einer schönen Aussicht bloß als Gehirnphänomen in Betracht nehmen; so ist er das einzige stets ganz regelrechte, tadellose und vollkommene, unter den komplicirten Gehirnphänomenen; da alle übrigen, zumal unsere eigenen Gedankenoperationen, im Formalen oder Materialen, mit Mängeln oder Unrichtigkeiten, mehr oder weniger, behaftet sind. Aus diesem Vorzug des Anblicks der schönen Natur ist zunächst das Harmonische und durchaus Befriedigende seines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günstige Wirkung, welche derselbe auf unser gesammtes Denken hat, als welches dadurch, in seinem formalen Theil, richtiger gestimmt und gewissermaaßen geläutert wird, indem jenes allein ganz tadellose Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion versetzt und nun das Denken im Konsequenten, Zusammenhangenden, Regelrechten und Harmonischen aller seiner Processe, jene Methode der Natur zu befolgen sucht, nachdem es durch sie in den rechten Schwung gebracht worden. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik, nach Aristoteles, des Gemüthes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. —

Daß der sich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der Gebirge uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzt, mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entstehende Umriß des Gebirges die einzige stets bleibende Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige schnell hinwegrafft,

alle solche Werke, die vollkommensten Meisterstücke der allergrößten Meister (wie z. B. Hamlet, Faust, die Oper Don Juan) allein ausgenommen, einiges Schaales und Langweiliges unvermeidlich beigemischt enthalten, welches ihren Genuß in etwas verkümmert. Belege hiezu sind die Messiade, die Gerusalemme liberata, sogar Paradise lost und die Aeneide: macht doch schon Horaz die kühne Bemerkung: Quandoque dormitat bonus Homerus. Daß aber Dies sich so verhält ist eine Folge der Beschränkung menschlicher Kräfte überhaupt. —

Die Mutter der nützlichen Künste ist die Noth; die der schönen der Ueberfluß. Zum Vater haben jene den Verstand, diese das Genie, welches selbst eine Art Ueberfluß ist, nämlich der der Erkenntnißkraft über das zum Dienste des Willens erforderliche Maaß.

Kapitel 35.*)

Zur Aesthetik der Architektur.

In Gemäßheit der im Texte gegebenen Ableitung des rein Aesthetischen der Baukunst aus den untersten Stufen der Objektivation des Willens, oder der Natur, deren Ideen sie zu deutlicher Anschaulichkeit bringen will, ist das einzige und beständige Thema derselben Stütze und Last, und ihr Grundgesetz, daß keine Last ohne genügende Stütze, und keine Stütze ohne angemessene Last, mithin das Verhältniß dieser Beiden gerade das passende sei. Die reinste Ausführung dieses Themas ist Säule und Gebälk: daher ist die Säulenordnung gleichsam der Generalbaß der ganzen Architektur geworden. In Säule und Gebälk nämlich sind Stütze und Last vollkommen gesondert; wodurch die gegenseitige Wirkung Beider und ihr Verhältniß zu einander augenfällig wird. Denn freilich enthält selbst jede schlichte Mauer schon Stütze und Last: allein hier sind Beide noch in einander verschmolzen. Alles ist hier Stütze und Alles Last: daher keine ästhetische Wirkung. Diese tritt erst durch die

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 43 des ersten Bandes.

Sonderung ein und fällt dem Grade derselben gemäß aus. Denn zwischen der Säulenreihe und der schlichten Mauer sind viele Zwischenstufen. Schon auf der bloß zu Fenstern und Thüren durchbrochenen Mauer eines Hauses sucht man jene Sonderung wenigstens anzudeuten, durch flach hervortretende Pilaster (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Gesimse unterschiebt, ja, im Nothfall, sie durch bloße Malerei darstellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konsolen und Stützen mancherlei Art, realisiren schon mehr jene von der Baukunst durchgängig angestrebte reine Sonderung der Stütze und Last. In Hinsicht auf dieselbe steht der Säule mit dem Gebälke zunächst, aber als eigenthümliche, nicht diesen nachahmende Konstruktion, das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die ästhetische Wirkung Jener freilich erreichen Diese bei Weitem nicht; weil hier Stütze und Last noch nicht rein gesondert, sondern in einander übergehend verschmolzen sind. Im Gewölbe selbst ist jeder Stein zugleich Last und Stütze, und sogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengesetzter Bögen, wenigstens für den Augenschein, in ihrer Lage erhalten; wie denn auch, eben dieses Seitendruckes wegen, nicht nur Gewölbe, sondern selbst bloße Bögen nicht auf Säulen ruhen sollen, sondern den massiveren, viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein ist die Sonderung vollständig, indem hier das Gebälk als reine Last, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach ist das Verhältniß der Kolonade zur schlichten Mauer dem zu vergleichen, welches zwischen einer in regelmäßigen Intervallen aufsteigenden Tonleiter und einem aus der selben Tiefe bis zur selben Höhe allmälig und ohne Abstufungen hinaufgehenden Tone wäre, der ein bloßes Geheul abgeben würde. Denn im Einen wie im Andern ist der Stoff der selbe, und nur aus der reinen Sonderung geht der mächtige Unterschied hervor.

Der Last angemessen ist übrigens die Stütze nicht dann, wann sie solche zu tragen nur eben ausreicht; sondern wann sie dies so bequem und reichlich vermag, daß wir, beim ersten Anblick, darüber vollkommen beruhigt sind. Jedoch darf auch dieser Ueberschuß der Stütze einen gewissen Grad nicht übersteigen; da wir sonst Stütze ohne Last erblicken, welches dem ästhetischen Zweck entgegen ist. Zur Bestimmung jenes Grades haben die

„Siehe hier, das ist das Leben!“ — Ihre Antwort, so richtig sie auch seyn mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Fragment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie. Inzwischen sehen wir hier, worauf die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel die selbe ist.

Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muß aber freilich auch Jeder, der das Gedicht liest, oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern: folglich faßt er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. Vor ein Bild hat Jeder sich hinzustellen, wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen werde; und, wie jenen, auch dieses nicht selbst anzureden: denn da würde er nur sich selbst vernehmen. — Dem allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was sie zu liefern verspricht, wäre gleichsam ein schon realisirter und baarer Gewinn, ein fester und bleibender Besitz; während der aus den Leistungen

lung an eben dieser Stelle (entasis Vitr.), darauf, daß der Druck der Last dort am stärksten ist: man glaubte bisher, daß diese Anschwellung nur der Jonischen und Korinthischen Säule eigen sei; allein neuere Messungen haben sie auch an der Dorischen, sogar in Pästum, nachgewiesen. Also Alles an der Säule, ihre durchweg bestimmte Form, das Verhältniß ihrer Höhe zur Dicke, Beider zu den Zwischenräumen der Säulen, und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Last, ist das genau berechnete Resultat aus dem Verhältniß der nothwendigen Stütze zur gegebenen Last. Weil diese gleichförmig vertheilt ist; so müssen es auch die Stützen seyn: deshalb sind Säulengruppen geschmacklos. Hingegen rückt, in den besten Dorischen Tempeln, die Eckſäule etwas näher an die nächste; weil das Zusammentreffen der Gebälke an der Ecke die Last vermehrt: hiedurch aber spricht sich deutlich das Princip der Architektur aus, daß die konstruktionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last, die wesentlichen sind, welchen die der Symmetrie, als untergeordnet, sogleich weichen müssen. Je nach der Schwere der ganzen Last überhaupt wird man die Dorische, oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erstere, nicht nur durch die größere Dicke, sondern auch durch die ihr wesentliche, nähere Stellung der Säulen, auf schwere Lasten berechnet ist, zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells paßt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, sichtbar zu machen, daß die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingesteckt sind: zugleich vergrößern sie, mittelst ihres Abakus, die tragende Fläche. Weil nun also aus dem wohl verstandenen und konsequent durchgeführten Begriff der reichlich angemessenen Stütze zu einer gegebenen Last alle Gesetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule, in allen ihren Theilen und Dimensionen, bis ins Einzelne herab, folgt, also insofern a priori bestimmt ist; so erhellt die Verkehrtheit des so oft wiederholten Gedankens, daß Baumstämme oder gar (was leider selbst Vitruvius, IV, 1, vorträgt) die menschliche Gestalt das Vorbild der Säule gewesen sei. Dann wäre die Form derselben für die Architektur eine rein zufällige, von Außen aufgenommene: eine solche aber könnte uns nicht, sobald wir sie in ihrem gehörigen Ebenmaaß erblicken, so harmonisch und befriedigend

und die Phantasie aus dem Spiele bleibt. — Dagegen wendet die Poesie sich sogar allein an die Phantasie, welche sie mittelst bloßer Worte in Thätigkeit versetzt. —

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntniß des Zweckes, ist, in jeder, der Grundcharakter der Pfuscherei. Ein solches zeigt sich in den nichts tragenden Stützen, den zwecklosen Voluten, Bauschungen und Vorsprüngen schlechter Architektur, in den nichtssagenden Läufen und Figuren, nebst dem zwecklosen Lerm schlechter Musik, im Klingklang der Reime sinnarmer Gedichte, u. s. w. —

In Folge der vorhergegangenen Kapitel und meiner ganzen Ansicht von der Kunst, ist ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt (im Platonischen Sinn, dem einzigen, den ich für das Wort Idee anerkenne). Die Ideen aber sind wesentlich ein Anschauliches und daher, in seinen nähern Bestimmungen, Unerschöpfliches. Die Mittheilung eines solchen kann daher nur auf dem Wege der Anschauung geschehen, welches der der Kunst ist. Wer also von der Auffassung einer Idee erfüllt ist, ist gerechtfertigt, wenn er die Kunst zum Medium seiner Mittheilung wählt. — Der bloße Begriff hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, welches sich, seinem ganzen Inhalt nach, durch Worte, kalt und nüchtern mittheilen läßt. Ein Solches nun aber durch ein Kunstwerk mittheilen zu wollen, ist ein sehr unnützer Umweg, ja, gehört zu dem eben gerügten Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne Kenntniß des Zwecks. Daher ist ein Kunstwerk, dessen Konception aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unächtes. Wenn wir nun, bei Betrachtung eines Werkes der bildenden Kunst, oder beim Lesen einer Dichtung, oder beim Anhören einer Musik (die etwas Bestimmtes zu schildern bezweckt), durch alle die reichen Kunstmittel hindurch, den deutlichen, begränzten, kalten, nüchternen Begriff durchschimmern und am Ende hervortreten sehen, welcher der Kern dieses Werkes war, dessen ganze Konception mithin nur im deutlichen Denken desselben bestanden hat und demnach durch die Mittheilung desselben von Grund aus erschöpft ist; so empfinden wir Ekel und Unwillen: denn wir sehen uns getäuscht und um unsere Theilnahme und Aufmerksamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den

Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann, wann er etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können. Das Merkmal jenes hybriden Ursprungs aus bloßen Begriffen ist, daß der Urheber eines Kunstwerks, ehe er an die Ausführung ging, mit deutlichen Worten angeben konnte, was er darzustellen beabsichtigte: denn da wäre durch diese Worte selbst sein ganzer Zweck zu erreichen gewesen. Daher ist es ein so unwürdiges, wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heut zu Tage öfter versucht worden, eine Dichtung Shakespeare's, oder Goethe's, zurückführen will auf eine abstrakte Wahrheit, deren Mittheilung ihr Zweck gewesen wäre. Denken soll freilich der Künstler, bei der Anordnung seines Werkes: aber nur das Gedachte, was geschaut wurde ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. — Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, daß allerdings die Werke aus einem Guß, wie die bereits erwähnte Skizze der Maler, welche in der Begeisterung der ersten Konception vollendet, und wie unbewußt hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyrische Gedicht, das bloße Lied, in welches die tief gefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung sich mit Worten, deren Silbenmaaße und Reime von selbst eintreffen, wie unwillkürlich ergießt, — daß, sage ich, diese Alle den großen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks, der Inspiration, der freien Regung des Genius zu seyn, ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion; daher sie eben durch und durch erfreulich und genießbar sind, ohne Schaale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer ist, als die der größten Kunstwerke, von langsamer und überlegter Ausführung. An allen diesen nämlich, also an den großen historischen Gemählden, an den langen Epopöen, den großen Opern u. s. w. hat die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil: Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception und Begeisterung gelassen hat, und allerlei nothwendiges Nebenwerk muß, als Cäment der eigentlich allein ächten Glanzpartien, diese durchziehen. Hieraus ist es erklärlich, daß

Zwecke der Nützlichkeit betreffende, stets auf dem kürzesten und natürlichsten Wege erreicht und so dieselbe, durch das Werk selbst, offen darlegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Demgemäß sehen wir, im guten antiken Baustil, jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk, oder Thüre, Fenster, Treppe, Balkon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend; eben wie die organische Natur es in ihren Werken auch thut. Der geschmacklose Baustil hingegen sucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt sich in Willkürlichkeiten, geräth dadurch auf zwecklos gebrochene, heraus und hereinrückende Gebälke, gruppirte Säulen, zerstückelte Kornischen an Thürbögen und Giebeln, sinnlose Voluten, Schnörkel u. dergl.: er spielt, wie oben als Charakter der Pfuscherei angegeben, mit den Mitteln der Kunst, ohne die Zwecke derselben zu verstehen, wie Kinder mit dem Geräthe der Erwachsenen spielen. Dieser Art ist schon jede Unterbrechung einer geraden Linie, jede Aenderung im Schwunge einer Kurve, ohne augenfälligen Zweck. Jene naive Einfalt hingegen in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes, die dem Geiste entspricht, in welchem die Natur schafft und bildet, ist es eben auch, welche den antiken Thongefäßen eine solche Schönheit und Grazie der Form verleiht, daß wir stets von Neuem darüber erstaunen; weil sie so edel absticht gegen unsere modernen Gefäße im Originalgeschmack, als welche den Stämpel der Gemeinheit tragen, sie mögen nun aus Porzellan, oder grobem Töpferthon geformt seyn. Beim Anblick der Gefäße und Geräthe der Alten fühlen wir, daß wenn die Natur dergleichen Dinge hatte schaffen wollen, sie es in diesen Formen gethan haben würde. Da wir also die Schönheit der Baukunst hauptsächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derselben auf dem kürzesten und natürlichsten Wege hervorgehen sehen: so geräth hier meine Theorie in geraden Widerspruch mit der Kantischen, als welche das Wesen alles Schönen in eine anscheinende Zweckmäßigkeit ohne Zweck setzt.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und Last, ist so sehr einfach, daß eben deshalb diese Kunst, soweit

Sonderung ein und fällt dem Grade derselben gemäß aus. Denn zwischen der Säulenreihe und der schlichten Mauer sind viele Zwischenstufen. Schon auf der bloß zu Fenstern und Thüren durchbrochenen Mauer eines Hauses sucht man jene Sonderung wenigstens anzudeuten, durch flach hervortretende Pilaster (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Gesimse unterschiebt, ja, im Nothfall, sie durch bloße Malerei darstellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konsolen und Stützen mancherlei Art, realisiren schon mehr jene von der Baukunst durchgängig angestrebte reine Sonderung der Stütze und Last. In Hinsicht auf dieselbe steht der Säule mit dem Gebälke zunächst, aber als eigenthümliche, nicht diesen nachahmende Konstruktion, das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die ästhetische Wirkung Jener freilich erreichen Diese bei Weitem nicht; weil hier Stütze und Last noch nicht rein gesondert, sondern in einander übergehend verschmolzen sind. Im Gewölbe selbst ist jeder Stein zugleich Last und Stütze, und sogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengesetzter Bögen, wenigstens für den Augenschein, in ihrer Lage erhalten; wie denn auch, eben dieses Seitendruckes wegen, nicht nur Gewölbe, sondern selbst bloße Bögen nicht auf Säulen ruhen sollen, sondern den massiveren, viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein ist die Sonderung vollständig, indem hier das Gebälk als reine Last, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach ist das Verhältniß der Kolonade zur schlichten Mauer dem zu vergleichen, welches zwischen einer in regelmäßigen Intervallen aufsteigenden Tonleiter und einem aus der selben Tiefe bis zur selben Höhe allmälig und ohne Abstufungen hinaufgehenden Tone wäre, der ein bloßes Geheul abgeben würde. Denn im Einen wie im Andern ist der Stoff der selbe, und nur aus der reinen Sonderung geht der mächtige Unterschied hervor.

Der Last angemessen ist übrigens die Stütze nicht dann, wann sie solche zu tragen nur eben ausreicht; sondern wann sie dies so bequem und reichlich vermag, daß wir, beim ersten Anblick, darüber vollkommen beruhigt sind. Jedoch darf auch dieser Ueberschuß der Stütze einen gewissen Grad nicht übersteigen; da wir sonst Stütze ohne Last erblicken, welches dem ästhetischen Zweck entgegen ist. Zur Bestimmung jenes Grades haben die

Alten, als Regulativ, die Linie des Gleichgewichts ersonnen, welche man erhält, indem man die Verjüngung, welche die Dicke der Säule von unten nach oben hat, fortsetzt, bis sie in einem spitzen Winkel ausläuft, wodurch die Säule zum Kegel wird: jetzt wird jeder beliebige Queer-Durchschnitt den untern Theil so stark lassen, daß er den abgeschnittenen oberen zu tragen hinreicht. Gewöhnlich aber wird mit zwanzigfacher Festigkeit gebaut, d. h. man legt jeder Stütze nur $1/20$ dessen auf, was sie höchstens tragen könnte. — Ein lukulentes Beispiel von Last ohne Stütze bieten die, an den Ecken mancher, im geschmackvollen Stil der „Jetztzeit" erbauten Häuser hinausgeschobenen Erker dem Auge dar. Man sieht nicht was sie trägt: sie scheinen zu schweben und beunruhigen das Gemüth.

Daß in Italien sogar die einfachsten und schmucklosesten Gebäude einen ästhetischen Eindruck machen, in Deutschland aber nicht, beruht hauptsächlich darauf, daß dort die Dächer sehr flach sind. Ein hohes Dach ist nämlich weder Stütze noch Last: denn seine beiden Hälften unterstützen sich gegenseitig, das Ganze aber hat kein seiner Ausdehnung entsprechendes Gewicht. Daher bietet es dem Auge eine ausgebreitete Masse dar, die dem ästhetischen Zwecke völlig fremd, bloß dem nützlichen dient, mithin jenen stört, dessen Thema immer nur Stütze und Last ist.

Die Form der Säule hat ihren Grund allein darin, daß sie die einfachste und zweckmäßigste Stütze liefert. In der gewundenen Säule tritt die Zweckwidrigkeit wie absichtlich trotzend und daher unverschämt auf: deswegen bricht der gute Geschmack, beim ersten Anblick, den Stab über sie. Der viereckige Pfeiler hat, da die Diagonale die Seiten übertrifft, ungleiche Dimensionen der Dicke, die durch keinen Zweck motivirt, sondern durch die zufällig leichtere Ausführbarkeit veranlaßt sind: darum eben gefällt er uns so sehr viel weniger, als die Säule. Schon der sechs- oder acht eckige Pfeiler ist gefälliger; weil er sich der runden Säule mehr nähert: denn die Form dieser allein ist ausschließlich durch den Zweck bestimmt. Dies ist sie nun aber auch in allen ihren übrigen Proportionen: zunächst im Verhältniß ihrer Dicke zur Höhe, innerhalb der Gränzen, welche die Verschiedenheit der drei Säulenordnungen zuläßt. Sodann beruht ihre Verjüngung, vom ersten Drittel ihrer Höhe an, wie auch eine geringe Anschwel-

lung an eben dieser Stelle (entasis Vitr.), darauf, daß der Druck der Last dort am stärksten ist: man glaubte bisher, daß diese Anschwellung nur der Jonischen und Korinthischen Säule eigen sei; allein neuere Messungen haben sie auch an der Dorischen, sogar in Pästum, nachgewiesen. Also Alles an der Säule, ihre durchweg bestimmte Form, das Verhältniß ihrer Höhe zur Dicke, Beider zu den Zwischenräumen der Säulen, und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Last, ist das genau berechnete Resultat aus dem Verhältniß der nothwendigen Stütze zur gegebenen Last. Weil diese gleichförmig vertheilt ist; so müssen es auch die Stützen seyn: deshalb sind Säulengruppen geschmacklos. Hingegen rückt, in den besten Dorischen Tempeln, die Eckſäule etwas näher an die nächste; weil das Zusammentreffen der Gebälke an der Ecke die Last vermehrt: hiedurch aber spricht sich deutlich das Princip der Architektur aus, daß die konstruktionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last, die wesentlichen sind, welchen die der Symmetrie, als untergeordnet, sogleich weichen müssen. Je nach der Schwere der ganzen Last überhaupt wird man die Dorische, oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erstere, nicht nur durch die größere Dicke, sondern auch durch die ihr wesentliche, nähere Stellung der Säulen, auf schwere Lasten berechnet ist, zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells paßt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, sichtbar zu machen, daß die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingesteckt sind: zugleich vergrößern sie, mittelst ihres Abakus, die tragende Fläche. Weil nun also aus dem wohl verstandenen und konsequent durchgeführten Begriff der reichlich angemessenen Stütze zu einer gegebenen Last alle Gesetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule, in allen ihren Theilen und Dimensionen, bis ins Einzelne herab, folgt, also insofern a priori bestimmt ist; so erhellt die Verkehrtheit des so oft wiederholten Gedankens, daß Baumstämme oder gar (was leider selbst Vitruvius, IV, 1, vorträgt) die menschliche Gestalt das Vorbild der Säule gewesen sei. Dann wäre die Form derselben für die Architektur eine rein zufällige, von Außen aufgenommene: eine solche aber könnte uns nicht, sobald wir sie in ihrem gehörigen Ebenmaaß erblicken, so harmonisch und befriedigend

anſprechen; noch könnte andererſeits jedes, ſelbſt geringe Mißverhältniß derſelben vom feinen und geübten Sinne ſogleich unangenehm und ſtörend, wie ein Mißton in der Muſik, empfunden werden. Dies iſt vielmehr nur dadurch möglich, daß, nach gegebenem Zweck und Mittel, alles Uebrige im Weſentlichen a priori beſtimmt iſt, wie in der Muſik, nach gegebener Melodie und Grundton, im Weſentlichen die ganze Harmonie. Und wie die Muſik, ſo iſt auch die Architektur überhaupt keine nachahmende Kunſt; — obwohl Beide oft fälſchlich dafür gehalten worden ſind.

Das äſthetiſche Wohlgefallen beruht, wie im Text ausführlich dargethan, überall auf der Auffaſſung einer (Platoniſchen) Idee. Für die Architektur, allein als ſchöne Kunſt betrachtet, ſind die Ideen der unterſten Naturſtufen, als Schwere, Starrheit, Kohäſion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometriſches, Eigenſchaften des Raumes, nicht Ideen ſind, und daher nicht das Thema einer ſchönen Kunſt ſeyn können. Auch in der Architektur alſo ſind ſie nur ſekundären Urſprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung, welche ich ſogleich hervorheben werde. Wären ſie es allein, welche darzulegen die Architektur, als ſchöne Kunſt, zur Aufgabe hätte; ſo müßte das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk. Dies aber iſt ganz und gar nicht der Fall: vielmehr müſſen die Werke der Architektur, um äſthetiſch zu wirken, durchaus eine beträchtliche Größe haben; ja, ſie können nie zu groß, aber leicht zu klein ſeyn. Sogar ſteht, ceteris paribus, die äſthetiſche Wirkung im geraden Verhältniß der Größe der Gebäude; weil nur große Maſſen die Wirkſamkeit der Schwerkraft in hohem Grade augenfällig und eindringlich machen. Hiedurch beſtätigt ſich abermals meine Anſicht, daß das Streben und der Antagonismus jener Grundkräfte der Natur den eigentlichen äſthetiſchen Stoff der Baukunſt ausmacht, welcher, ſeiner Natur nach, große Maſſen verlangt, um ſichtbar, ja fühlbar zu werden. — Die Formen in der Architektur werden, wie oben an der Säule gezeigt worden, zunächſt durch den unmittelbaren, konſtruktionellen Zweck jedes Theiles beſtimmt. Soweit nun aber derſelbe irgend etwas unbeſtimmt läßt, tritt, da die Architektur ihr Daſeyn zu-

nächst in unserer räumlichen Anschauung hat, und demnach an unser Vermögen a priori zu dieser sich wendet, das Gesetz der vollkommensten Anschaulichkeit, mithin auch der leichtesten Faßlichkeit, ein. Diese aber entsteht allemal durch die größte Regelmäßigkeit der Formen und Rationalität ihrer Verhältnisse. Demgemäß wählt die schöne Architektur lauter regelmäßige Figuren, aus geraden Linien, oder gesetzmäßigen Kurven, imgleichen die aus solchen hervorgehenden Körper, wie Würfel, Parallelopipeden, Cylinder, Kugeln, Pyramiden und Kegel; als Oeffnungen aber bisweilen Cirkel, oder Ellipsen, in der Regel jedoch Quadrate und noch öfter Rektangel, letztere von durchaus rationalem und ganz leicht faßlichem Verhältniß ihrer Seiten (nicht etwan wie 6:7, sondern wie 1:2, 2:3), endlich auch Blenden oder Nischen, von regelmäßiger und faßlicher Proportion. Aus dem selben Grunde wird sie den Gebäuden selbst und ihren großen Abtheilungen gern ein rationales und leicht faßliches Verhältniß der Höhe zur Breite geben, z. B. die Höhe einer Fassade die Hälfte der Breite seyn lassen, und die Säulen so stellen, daß je 3 oder 4 derselben mit ihren Zwischenräumen eine Linie ausmessen, welche der Höhe gleich ist, also ein Quadrat bilden. Das selbe Princip der Anschaulichkeit und leichten Faßlichkeit verlangt auch leichte Uebersehbarkeit: diese führt die Symmetrie herbei, welche überdies nöthig ist, um das Werk als ein Ganzes abzustecken und dessen wesentliche Begränzung von der zufälligen zu unterscheiden, wie man denn z. B. bisweilen nur an ihrem Leitfaden erkennt, ob man drei neben einander stehende Gebäude oder nur *eines* vor sich hat. Nur mittelst der Symmetrie also kündigt sich das architektonische Werk sogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an.

Wenn nun gleich, wie oben beiläufig gezeigt worden, die Baukunst keineswegs die *Formen* der Natur, wie Baumstämme, oder gar menschliche Gestalten, nachzuahmen hat; so soll sie doch im *Geiste* der Natur schaffen, namentlich indem sie das Gesetz natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur, auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, selbst nur scheinbar, Zwecklose vermeidet und ihre jedesmalige Absicht, sei diese nun eine rein architektonische, d. h. konstruktionelle, oder aber eine die

Zwecke der Nützlichkeit betreffende, stets auf dem kürzesten und natürlichsten Wege erreicht und so dieselbe, durch das Werk selbst, offen darlegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Demgemäß sehen wir, im guten antiken Baustil, jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk, oder Thüre, Fenster, Treppe, Balkon, seinen Zweck auf die geradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend; eben wie die organische Natur es in ihren Werken auch thut. Der geschmacklose Baustil hingegen sucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt sich in Willkürlichkeiten, geräth dadurch auf zwecklos gebrochene, heraus und hereinrückende Gebälke, gruppirte Säulen, zerstückelte Kornischen an Thürbögen und Giebeln, sinnlose Voluten, Schnörkel u. dergl.: er spielt, wie oben als Charakter der Pfuscherei angegeben, mit den Mitteln der Kunst, ohne die Zwecke derselben zu verstehen, wie Kinder mit dem Geräthe der Erwachsenen spielen. Dieser Art ist schon jede Unterbrechung einer geraden Linie, jede Aenderung im Schwunge einer Kurve, ohne augenfälligen Zweck. Jene naive Einfalt hingegen in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes, die dem Geiste entspricht, in welchem die Natur schafft und bildet, ist es eben auch, welche den antiken Thongefäßen eine solche Schönheit und Grazie der Form verleiht, daß wir stets von Neuem darüber erstaunen; weil sie so edel absticht gegen unsere modernen Gefäße im Originalgeschmack, als welche den Stämpel der Gemeinheit tragen, sie mögen nun aus Porzellan, oder grobem Töpferthon geformt seyn. Beim Anblick der Gefäße und Geräthe der Alten fühlen wir, daß wenn die Natur dergleichen Dinge hätte schaffen wollen, sie es in diesen Formen gethan haben würde. — Da wir also die Schönheit der Baukunst hauptsächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derselben auf dem kürzesten und natürlichsten Wege hervorgehen sehen; so geräth hier meine Theorie in geraden Widerspruch mit der Kantischen, als welche das Wesen alles Schönen in eine anscheinende Zweckmäßigkeit ohne Zweck setzt.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und Last, ist so sehr einfach, daß eben deshalb diese Kunst, soweit

sie schöne Kunst ist (nicht aber sofern sie dem Nutzen dient), schon seit der besten Griechischen Zeit, im Wesentlichen vollendet und abgeschlossen, wenigstens keiner bedeutenden Bereicherung mehr fähig ist. Hingegen kann der moderne Architekt sich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen, ohne eben schon auf dem Wege der Verschlechterung zu seyn. Ihm bleibt daher nichts übrig, als die von den Alten überlieferte Kunst anzuwenden und ihre Regeln, so weit es möglich ist, unter den Beschränkungen, welche das Bedürfniß, das Klima, das Zeitalter, und sein Land ihm unabweisbar auflegen, durchzusetzen. Denn in dieser Kunst, wie auch in der Skulptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zusammen.

Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß ich, bei allen diesen architektonischen Betrachtungen, allein den antiken Baustil und nicht den sogenannten Gothischen, welcher, Saracenischen Ursprungs, durch die Gothen in Spanien dem übrigen Europa zugeführt worden ist, im Auge gehabt habe. Vielleicht ist auch diesem eine gewisse Schönheit, in seiner Art, nicht ganz abzusprechen: wenn er jedoch unternimmt, sich jenem als ebenbürtig gegenüberzustellen; so ist dies eine barbarische Vermessenheit, welche man durchaus nicht gelten lassen darf. Wie wohlthätig wirkt doch auf unsern Geist, nach dem Anschauen solcher Gothischer Herrlichkeiten, der Anblick eines regelrechten, im antiken Stil aufgeführten Gebäudes! Wir fühlen sogleich, daß dies das allein Rechte und Wahre ist. Könnte man einen alten Griechen vor unsere berühmtesten Gothischen Kathedralen führen; was würde er wohl dazu sagen? — Βαρβαροι! — Unser Wohlgefallen an Gothischen Werken beruht ganz gewiß größten Theils auf Gedankenassociationen und historischen Erinnerungen, also auf einem der Kunst fremden Gefühl. Alles was ich vom eigentlich ästhetischen Zweck, vom Sinn und Thema der Baukunst gesagt habe, verliert bei diesen Werken seine Gültigkeit. Denn das frei liegende Gebälk ist verschwunden und mit ihm die Säule: Stütze und Last, geordnet und vertheilt, um den Kampf zwischen Starrheit und Schwere zu veranschaulichen, sind hier nicht mehr das Thema. Auch ist jene durchgängige, reine Rationalität, vermöge welcher Alles strenge Rechenschaft zuläßt, ja, sie dem denkenden Beschauer schon von selbst entgegenbringt, und welche zum Cha-

rakter des antiken Bauſtils gehört, hier nicht mehr zu finden: wir werden bald inne, daß hier, ſtatt ihrer, eine von fremdartigen Begriffen geleitete Willkür gewaltet hat; daher Vieles uns unerklärt bleibt. Denn nur der antike Bauſtil iſt in rein objektivem Sinne gedacht, der gothiſche mehr in ſubjektivem. — Wollen wir jedoch, wie wir als den eigentlichen, äſthetiſchen Grundgedanken der antiken Baukunſt die Entfaltung des Kampfes zwiſchen Starrheit und Schwere erkannt haben, auch in der Gothiſchen einen analogen Grundgedanken auffinden; ſo müßte es dieſer ſeyn, daß hier die gänzliche Ueberwältigung und Beſiegung der Schwere durch die Starrheit dargeſtellt werden ſoll. Denn demgemäß iſt hier die Horizontallinie, welche die der Laſt iſt, faſt ganz verſchwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt, auf, während die Vertikallinie, welche die der Stütze iſt, allein herrſcht, und in unmäßig hohen Strebepfeilern, Thürmen, Thürmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelaſtet in die Höhe gehen, das ſiegreiche Wirken der Starrheit verſinnlicht. Während in der antiken Baukunſt das Streben und Drängen von oben nach unten eben ſowohl vertreten und dargelegt iſt, wie das von unten nach oben; ſo herrſcht hier das letztere entſchieden vor: wodurch auch jene oft bemerkte Analogie mit dem Kryſtall entſteht, da deſſen Anſchießen ebenfalls mit Ueberwältigung der Schwere geſchieht. Wenn wir nun dieſen Sinn und Grundgedanken der Gothiſchen Baukunſt unterlegen und dieſe dadurch als gleichberechtigten Gegenſatz der antiken aufſtellen wollten; ſo wäre dagegen zu erinnern, daß der Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunſt ſo offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter iſt; die gänzliche Ueberwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein bloßer Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuſchung beglaubigt. — Wie aus dem hier angegebenen Grundgedanken und den oben bemerkten Eigenthümlichkeiten der Gothiſchen Baukunſt der myſteriöſe und hyperphyſiſche Charakter, welcher derſelben zuerkannt wird, hervorgeht, wird Jeder ſich leicht deutlich machen können. Hauptſächlich entſteht er, wie ſchon erwähnt, dadurch, daß hier das Willkürliche an die Stelle des rein Rationellen, ſich als durchgängige Angemeſſenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden, getreten iſt.

Das viele eigentlich Zweckloſe und doch ſo ſorgfältig Vollendete erregt die Vorausſetzung unbekannter, unerforſchlicher, geheimer Zwecke, d. i. das myſteriöſe Anſehen. Hingegen iſt die glänzende Seite der Gothiſchen Kirchen die innere; weil hier die Wirkung des von ſchlanken, kryſtalliniſch aufſtrebenden Pfeilern getragenen, hoch hinaufgehobenen und, bei verſchwundener Laſt, ewige Sicherheit verheißenden Kreuzgewölbes auf das Gemüth eindringt, die meiſten der erwähnten Uebelſtände aber draußen liegen. An antiken Gebäuden iſt die Außenſeite die vortheilhaftere; weil man dort Stütze und Laſt beſſer überſieht, im Innern hingegen die flache Decke ſtets etwas Niederdrückendes und Proſaiſches behält. An den Tempeln der Alten war auch meiſtentheils, bei vielen und großen Außenwerken, das eigentliche Innere klein. Einen erhabeneren Anſtrich erhielt es durch das Kugelgewölbe einer Kuppel, wie im Pantheon, von welcher daher auch die Italiäner, in dieſem Stil bauend, den ausgedehnteſten Gebrauch gemacht haben. Dazu ſtimmt, daß die Alten, als ſüdliche Völker, mehr im Freien lebten, als die nordiſchen Nationen, welche die Gothiſche Baukunſt vorgezogen haben. — Wer nun aber ſchlechterdings die Gothiſche Baukunſt als eine weſentliche und berechtigte gelten laſſen will, mag, wenn er zugleich Analogien liebt, ſie den negativen Pol der Architektur, oder auch die Moll-Tonart derſelben benennen. — Im Intereſſe des guten Geſchmacks muß ich wünſchen, daß große Geldmittel dem objektiv, d. h. wirklich Guten und Rechten, dem an ſich Schönen, zugewendet werden, nicht aber Dem, deſſen Werth bloß auf Ideenaſſociationen beruht. Wenn ich nun ſehe, wie dieſes ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelaſſenen Gothiſchen Kirchen ſo emſig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeſchiedene Chriſtenthum einbalſamiren.

Kapitel 36 *).

Vereinzelte Bemerkungen zur Aesthetik der bildenden Künste.

In der Skulptur sind Schönheit und Grazie die Hauptsache: in der Malerei aber erhalten Ausdruck, Leidenschaft, Charakter das Uebergewicht; daher von der Forderung der Schönheit eben so viel nachgelassen werden muß. Denn eine durchgängige Schönheit aller Gestalten, wie die Skulptur sie fordert, würde dem Charakteristischen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Gesichter und abgezehrte Gestalten darstellen: die Skulptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht stets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Gestalten. Folglich ist ein magerer Christus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, sterbender heiliger Hieronymus, wie das Meisterstück Domenichino's, ein für die Malerei passender Gegenstand: hingegen der durch Fasten auf Haut und Knochen reducirte Johannes der Täufer, in Marmor, von Donatello, auf der Gallerie zu Florenz, wirkt, trotz der meisterhaften Ausführung, widerlich. — Von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Skulptur der Bejahung, die Malerei der Verneinung des Willens zum Leben angemessen, und hieraus ließe sich erklären, warum die Skulptur die Kunst der Alten, die Malerei die der christlichen Zeiten gewesen ist. —

Bei der §. 45 des ersten Bandes gegebenen Auseinandersetzung, daß das Herausfinden, Erkennen und Feststellen des Typus der menschlichen Schönheit auf einer gewissen Anticipation derselben beruht und daher zum Theil a priori begründet ist, finde ich noch hervorzuheben, daß diese Anticipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch sie angeregt zu werden; analog dem Instinkt der Thiere, welcher, obwohl das Handeln a priori leitend, dennoch in den Einzelnheiten desselben der Bestimmung durch Motive bedarf. Die Erfahrung und Wirklichkeit nämlich hält dem Intellekt des Künstlers menschliche Gestalten vor, welche, im einen oder andern Theil, der Natur mehr oder minder gelungen sind, ihn gleichsam um sein Urtheil darüber befragend, und

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 41—50 des ersten Bandes.

ruft so, nach Sokratischer Methode, aus jener dunkeln Anticipation die deutliche und bestimmte Erkenntniß des Ideals hervor. Dieserhalb leistete es den Griechischen Bildhauern allerdings großen Vorschub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halb nackte Gestalten, und in den Gymnasien auch ganz nackte zu sehen. Dabei forderte jedes Glied ihren plastischen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung desselben mit dem Ideal, welches unentwickelt in ihrem Bewußtseyn lag. So übten sie beständig ihr Urtheil an allen Formen und Gliedern, bis zu den feinsten Nüancen derselben herab; wodurch denn allmälig ihre ursprünglich nur dumpfe Anticipation des Ideals menschlicher Schönheit zu solcher Deutlichkeit des Bewußtseyns erhoben werden konnte, daß sie fähig wurden, dasselbe im Kunstwerk zu objektiviren. — Auf ganz analoge Weise ist dem Dichter, zur Darstellung der Charaktere, eigene Erfahrung nützlich und nöthig. Denn obgleich er nicht nach der Erfahrung und empirischen Notizen arbeitet, sondern nach dem klaren Bewußtseyn des Wesens der Menschheit, wie er solches in seinem eigenen Innern findet; so dient doch diesem Bewußtseyn die Erfahrung zum Schema, giebt ihm Anregung und Uebung. Sonach erhält seine Erkenntniß der menschlichen Natur und ihrer Verschiedenheiten, obwohl sie in der Hauptsache a priori und anticipirend verfährt, doch erst durch die Erfahrung Leben, Bestimmtheit und Umfang. — Dem so bewundrungswürdigen Schönheitssinn der Griechen aber, welcher sie allein, unter allen Völkern der Erde, befähigte, den wahren Normaltypus der menschlichen Gestalt herauszufinden und demnach die Musterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzustellen, können wir, auf unser voriges Buch und Kapitel 44 im folgenden uns stützend, noch tiefer auf den Grund gehen, und sagen: Das Selbe, was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. i. Geschlechtsliebe (die bei den Griechen bekanntlich großen Verirrungen unterworfen war), giebt; eben Dieses wird, wenn es, durch das Vorhandenseyn eines abnorm überwiegenden Intellekts, sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum objektiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann, bis

zur Auffindung und Darſtellung der Norm aller Theile und Proportionen; wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. ſ. w. — Alsdann geht in Erfüllung, was Goethe den Künſtler ſagen läßt:

Daß ich mit Götterſinn
Und Menſchenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib'
Ich animaliſch kann und muß.

Und auch hier abermals analog, wird im Dichter eben Das, was, wenn es vom Willen unzertrennt bliebe, bloße Weltklugheit gäbe, wenn es, durch das abnorme Ueberwiegen des Intellekts, ſich vom Willen ſondert, zur Fähigkeit objektiver, dramatiſcher Darſtellung. —

Die moderne Skulptur iſt, was ſie immer auch leiſten mag, doch der modernen lateiniſchen Poeſie analog und, wie dieſe, ein Kind der Nachahmung, aus Reminiscenzen entſprungen. Läßt ſie ſich beigehen, originell ſeyn zu wollen; ſo geräth ſie alsbald auf Abwege, namentlich auf den ſchlimmen, nach der vorgefundenen Natur, ſtatt nach den Proportionen der Alten zu formen. Canova, Thorwaldſen u. a. m. ſind dem Johannes Secundus und Owenus zu vergleichen. Mit der Architektur verhält es ſich eben ſo: allein da iſt es in der Kunſt ſelbſt gegründet, deren rein äſthetiſcher Theil von geringem Umfange iſt und von den Alten bereits erſchöpft wurde; daher der moderne Baumeiſter nur in der weiſen Anwendung deſſelben ſich hervor thun kann; und ſoll er wiſſen, daß er ſtets ſo weit vom guten Geſchmack ſich entfernt, als er vom Stil und Vorbild der Griechen abgeht. —

Die Kunſt des Malers, bloß betrachtet ſofern ſie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, iſt im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er Das, was beim Sehen die bloße Empfindung iſt, alſo die Affektion der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene Wirkung, rein zu ſondern verſteht von ihrer Urſache, d. i. dem Objektiven der Außenwelt, deren Anſchauung im Verſtande allererſt daraus entſteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande iſt, die ſelbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Urſache, nämlich aufgetragene Farbenflecke,

hervorzubringen, woraus dann im Verstande des Betrachters, durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Ursache, die nämliche Anschauung wieder entsteht. —

Wenn man betrachtet, wie in jedem Menschengesicht etwas so ganz Ursprüngliches, so durchaus Originelles liegt und dasselbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen bestehenden Einheit zukommen kann, vermöge welcher wir ein bekanntes Individuum, aus so vielen Tausenden, selbst nach langen Jahren wiedererkennen, obgleich die möglichen Verschiedenheiten menschlicher Gesichtszüge zumal einer Rasse, innerhalb äußerst enger Grenzen liegen; so muß man bezweifeln, daß etwas von so wesentlicher Einheit und so großer Ursprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehen könne, als aus den geheimnißvollen Tiefen des Innern der Natur: daraus aber würde folgen, daß kein Künstler fähig seyn könne, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menschengesichtes wirklich zu ersinnen, noch auch nur, sie aus Reminiscenzen naturgemäß zusammenzusetzen. Was er demnach in dieser Art zu Stande brächte, würde immer nur eine halbwahre, ja vielleicht eine unmögliche Zusammensetzung seyn: denn wie sollte er eine wirkliche physiognomische Einheit zusammensetzen, da ihm doch das Princip dieser Einheit eigentlich unbekannt ist? Danach muß man bei jedem von einem Künstler bloß ersonnenen Gesicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches sei, und ob nicht die Natur, als Meister aller Meister, es für eine Pfuscherei erklären würde, indem sie völlige Widersprüche darin nachwiese. Das würde allerdings zu dem Grundsatz führen, daß auf historischen Bildern immer nur Porträtte figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisiren wären. Bekanntlich haben große Künstler immer gern nach lebenden Modellen gemalt und viele Porträtte angebracht. —

Obgleich, wie im Text ausgeführt, der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunst überhaupt, ist, uns die Auffassung der (Platonischen) Ideen der Wesen dieser Welt zu erleichtern, wobei wir zugleich in den Zustand des reinen, d. i. willenlosen, Erkennens versetzt werden; so kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohl-

gefällige der Gruppirung, die günſtige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Dieſe ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zuſtand des reinen Erkennens und iſt in der Malerei Das, was in der Poeſie die Diktion, das Metrum und der Reim iſt: Beide nämlich ſind nicht das Weſentliche, aber das zuerſt und unmittelbar Wirkende. —

Zu meinem, im erſten Bande §. 50, über die Unſtatthaftigkeit der Allegorie in der Malerei abgegebenen Urtheil bringe ich noch einige Belege bei. Im Palaſt Borgheſe, zu Rom, befindet ſich folgendes Bild von Michael Angelo Caravaggio: Jeſus, als Kind von etwan zehn Jahren, tritt einer Schlange auf den Kopf, aber ganz ohne Furcht und mit großer Gelaſſenheit, und eben ſo gleichgültig bleibt dabei ſeine ihn begleitende Mutter: daneben ſteht die heilige Eliſabeth, feierlich und tragiſch zum Himmel blickend. Was möchte wohl bei dieſer kyriologiſchen Hieroglyphe ein Menſch denken, der nie etwas vernommen hätte vom Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertreten ſoll? — Zu Florenz, im Bibliothekſaal des Palaſtes Riccardi, finden wir auf dem von Luca Giordano gemalten Plafond folgende Allegorie, welche beſagen ſoll, daß die Wiſſenſchaft den Verſtand aus den Banden der Unwiſſenheit befreit: der Verſtand iſt ein ſtarker Mann, von Stricken umwunden, die eben abfallen: eine Nymphe hält ihm einen Spiegel vor, eine andere reicht ihm einen abgelöſten großen Flügel: darüber ſitzt die Wiſſenſchaft auf einer Kugel und, mit einer Kugel in der Hand, neben ihr die nackte Wahrheit. — Zu Ludwigsburg bei Stuttgart zeigt uns ein Bild die Zeit, als Saturn, mit einer Scheere dem Amor die Flügel beſchneidend: wenn das beſagen ſoll, daß wann wir altern, der Unbeſtand in der Liebe ſich ſchon giebt; ſo wird es hiemit wohl ſeine Richtigkeit haben. —

Meine Löſung des Problems, warum der Laokoon nicht ſchreit, zu bekräftigen, diene noch Folgendes. Von der verfehlten Wirkung der Darſtellung des Schreiens durch die Werke der bildenden, weſentlich ſtummen Künſte, kann man ſich faktiſch überzeugen an einem auf der Kunſtakademie zu Bologna befindlichen Bethlehemitiſchen Kindermord von Guido Reni, auf welchem dieſer große Künſtler den Mißgriff begangen hat, ſechs ſchreiende Mund aufreißer zu malen. — Wer es noch deutlicher haben will, denke

sich eine pantomimische Darstellung auf der Bühne, und in irgend einer Scene derselben einen dringenden Anlaß zum Schreien einer der Personen: wollte nun der diese darstellende Tänzer das Geschrei dadurch ausdrücken, daß er eine Weile mit weit aufgesperrtem Munde dastände; so würde das laute Gelächter des ganzen Hauses die Abgeschmacktheit der Sache bezeugen. — Da nun demnach aus Gründen, welche nicht im darzustellenden Gegenstande, sondern im Wesen der darstellenden Kunst liegen, das Schreien des Laokoon unterbleiben mußte; so entstand hieraus dem Künstler die Aufgabe, eben dieses Nicht-Schreien zu motiviren, um es uns plausibel zu machen, daß ein Mensch in solcher Lage nicht schreie. Diese Aufgabe hat er dadurch gelöst, daß er den Schlangenbiß nicht als schon erfolgt, auch nicht als noch drohend, sondern als gerade jetzt und zwar in die Seite geschehend darstellte: denn dadurch wird der Unterleib eingezogen, das Schreien daher unmöglich gemacht. Diesen nächsten, eigentlich aber nur sekundären und untergeordneten Grund der Sache hat Goethe richtig herausgefunden und ihn dargelegt am Ende des elften Buches seiner Selbstbiographie, wie auch im Aufsatz über den Laokoon im ersten Heft der Propyläen; aber der entferntere, primäre, jenen bedingende Grund ist der von mir dargelegte. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich hier zu Goethen wieder im selben Verhältniß stehe, wie hinsichtlich der Theorie der Farbe. — In der Sammlung des Herzogs von Aremberg zu Brüssel befindet sich ein antiker Kopf des Laokoon, welcher später aufgefunden worden. Der Kopf in der weltberühmten Gruppe ist aber kein restaurirter, wie auch aus Goethe's specieller Tafel aller Restaurationen dieser Gruppe, welche sich am Ende des ersten Bandes der Propyläen befindet, hervorgeht und zudem dadurch bestätigt wird, daß der später gefundene Kopf dem der Gruppe höchst ähnlich ist. Wir müssen also annehmen, daß noch eine andere antike Repetition der Gruppe existirt hat, welcher der Arembergische Kopf angehörte. Derselbe übertrifft, meiner Meinung nach, sowohl an Schönheit als an Ausdruck den der Gruppe: den Mund hat er bedeutend weiter offen, als dieser, jedoch nicht bis zum eigentlichen Schreien.

Kapitel 37.*)

Zur Aesthetik der Dichtkunst.

Als die einfachste und richtigste Definition der Poesie möchte ich diese aufstellen, daß sie die Kunst ist, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu versetzen. Wie sie dies zu Wege bringt, habe ich im ersten Bande, §. 51, angegeben. Eine specielle Bestätigung des dort Gesagten giebt folgende Stelle aus einem seitdem veröffentlichten Briefe Wielands an Merk: „Ich habe drittehalb Tage über eine einzige Strophe zugebracht, wo im Grunde die Sache auf einem einzigen Worte, das ich brauchte und nicht finden konnte, beruhte. Ich drehte und wandte das Ding und mein Gehirn nach allen Seiten; weil ich natürlicherweise, wo es um ein Gemählde zu thun ist, gern die nämliche bestimmte Vision, welche vor meiner Stirn schwebte, auch vor die Stirn meiner Leser bringen möchte, und dazu oft, ut nosti, von einem einzigen Zuge, oder Drucker, oder Reflex, Alles abhängt." (Briefe an Merk, herausgegeben von Wagner, 1835, S. 193.) — Dadurch, daß die Phantasie des Lesers der Stoff ist, in welchem die Dichtkunst ihre Bilder darstellt, hat diese den Vortheil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantasie eines Jeden so ausfallen, wie es seiner Individualität, seiner Erkenntnißsphäre und seiner Laune gerade am angemessensten ist und ihn daher am lebhaftesten anregt; statt daß die bildenden Künste sich nicht so anbequemen können, sondern hier ein Bild, eine Gestalt Allen genügen soll: diese aber wird doch immer, in Etwas, das Gepräge der Individualität des Künstlers, oder seines Modells, tragen, als einen subjektiven, oder zufälligen, nicht wirksamen Zusatz; wenn gleich um so weniger, je objektiver, d. h. genialer der Künstler ist. Schon hieraus ist es zum Theil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunst eine viel stärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen: diese nämlich lassen das Volk meistens ganz kalt, und überhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste. Hiezu giebt einen sonderbaren Beleg das so häufige Auf-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 51 des ersten Bandes.

finden und Entdecken von Bildern großer Meiſter in Privathäuſern und allerlei Lokalitäten, wo ſie, viele Menſchenalter hindurch, nicht etwan vergraben und verſteckt, ſondern bloß unbeachtet, alſo wirkungslos, gehangen haben. Zu meiner Zeit in Florenz (1823) wurde ſogar eine Raphael'ſche Madonna entdeckt, welche eine lange Reihe von Jahren hindurch im Bedientenzimmer eines Palaſtes (im Quartiere di S. Spirito) an der Wand gehangen hatte: und Dies geſchieht unter Italiänern, dieſer vor allen übrigen mit Schönheitsſinn begabten Nation. Es beweiſt, wie wenig direkte und unvermittelte Wirkung die Werke der bildenden Künſte haben, und daß ihre Schätzung weit mehr, als die aller andern, der Bildung und Kenntniß bedarf. Wie unfehlbar macht hingegen eine ſchöne, das Herz treffende Melodie ihre Reiſe um das Erdenrund, und wandert eine vortreffliche Dichtung von Volk zu Volk. Daß die Großen und Reichen gerade den bildenden Künſten die kräftigſte Unterſtützung widmen und nur auf *ihre* Werke beträchtliche Summen verwenden, ja, heut zu Tage eine Idololatrie, im eigentlichen Sinne, für ein Bild von einem berühmten, alten Meiſter den Werth eines großen Landgutes hingiebt, Dies beruht hauptſächlich auf der Seltenheit der Meiſterſtücke, deren Beſitz daher dem Stolze zuſagt, ſodann aber auch darauf, daß der Genuß derſelben gar wenig Zeit und Anſtrengung erfordert und jeden Augenblick, auf einen Augenblick, bereit iſt; während Poeſie und ſelbſt Muſik ungleich beſchwerlichere Bedingungen ſtellen. Dem entſprechend laſſen die bildenden Künſte ſich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die Mohammedaniſchen, ſind ohne ſie: aber ohne Muſik und Poeſie iſt keines.

Die Abſicht nun aber, in welcher der Dichter unſere Phantaſie in Bewegung ſetzt, iſt, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beiſpiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt ſei. Dazu iſt die erſte Bedingung, daß er es ſelbſt erkannt habe: je nachdem dies tief oder flach geſchehen iſt, wird ſeine Dichtung ausfallen. Demgemäß giebt es unzählige Abſtufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffaſſung der Natur der Dinge, ſo der Dichter. Jeder von dieſen muß inzwiſchen ſich für vortrefflich halten, ſofern er richtig dargeſtellt hat was *er* erkannte, und ſein Bild *ſeinem* Original entſpricht: er muß ſich dem beſten gleich ſtellen, weil er in deſſen Bilde auch nicht mehr erkennt, als in

seinem eigenen, nämlich so viel, wie in der Natur selbst; da sein Blick nun einmal nicht tiefer eindringt. Der beste selbst aber erkennt sich als solchen daran, daß er sieht wie flach der Blick der andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das sie nicht wiedergeben konnten, weil sie es nicht sahen, und wie viel weiter sein Blick und sein Bild reicht. Verstände er die Flachen so wenig, wie sie ihn; da müßte er verzweifeln: denn gerade weil schon ein außerordentlicher Mann dazu gehört, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die schlechten Poeten ihn aber so wenig hochschätzen können, wie er sie, hat auch er lange an seinem eigenen Beifall zu zehren, ehe der der Welt nachkommt. — Inzwischen wird ihm auch jener verkümmert, indem man ihm zumuthet, er solle fein bescheiden seyn. Es ist aber so unmöglich, daß wer Verdienste hat und weiß was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt. Ist von der Basis des Thurms bis zur Spitze 300 Fuß; so ist zuverlässig eben so viel von der Spitze bis zur Basis. Horaz, Lucrez, Ovid und fast alle Alten haben stolz von sich geredet, desgleichen Dante, Shakespeare, Bako von Verulam und Viele mehr. Daß Einer ein großer Geist seyn könne, ohne etwas davon zu merken, ist eine Absurdität, welche nur die trostlose Unfähigkeit sich einreden kann, damit sie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Bescheidenheit halten könne. Ein Engländer hat witzig und richtig bemerkt, daß merit und modesty nichts Gemeinsames hätten, als den Anfangsbuchstaben*). Die bescheidenen Celebritäten habe ich stets in Verdacht, daß sie wohl Recht haben könnten; und Corneille sagt geradezu:

> La fausse humilité ne met plus en crédit:
> Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.

Endlich hat Goethe es unumwunden gesagt: „Nur die Lumpe sind bescheiden." Aber noch unfehlbarer wäre die Behauptung gewesen, daß Die, welche so eifrig von Andern Bescheidenheit fordern, auf Bescheidenheit dringen, unablässig rufen: „Nur

*) Lichtenberg führt (Vermischte Schriften, neue Ausgabe, Göttingen 1844, Bd. 3, S. 19) an, daß Stanislaus Lescinsky gesagt hat: „La modestie devroit être la vertu de ceux, à qui les autres manquent."

bescheiden! um Gotteswillen, nur bescheiden!“ zuverlässig Lumpe sind, d. h. völlig verdienstlose Wichte, Fabrikwaare der Natur, ordentliche Mitglieder des Packs der Menschheit. Denn wer selbst Verdienste hat, läßt auch Verdienste gelten, — versteht sich ächte und wirkliche. Aber Der, dem selbst alle Vorzüge und Verdienste mangeln, wünscht, daß es gar keine gäbe: ihr Anblick an Andern spannt ihn auf die Folter; der blasse, grüne, gelbe Neid verzehrt sein Inneres: er möchte alle persönlich Bevorzugten vernichten und ausrotten: muß er sie aber leider leben lassen, so soll es nur unter der Bedingung seyn, daß sie ihre Vorzüge verstecken, völlig verleugnen, ja abschwören. Dies also ist die Wurzel der so häufigen Lobreden auf die Bescheidenheit. Und wenn solche Präkonen derselben Gelegenheit haben, das Verdienst im Entstehen zu ersticken, oder wenigstens zu verhindern, daß es sich zeige, daß es bekannt werde, — wer wird zweifeln, daß sie es thun? Denn dies ist die Praxis zu ihrer Theorie. —

Wenn nun gleich der Dichter, wie jeder Künstler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle, vorführt; so ist was er erkannte und uns dadurch erkennen lassen will, doch die (Platonische) Idee, die ganze Gattung: daher wird in seinen Bildern gleichsam der Typus der menschlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt seyn. Der erzählende, auch der dramatische Dichter nimmt aus dem Leben das ganz Einzelne heraus und schildert es genau in seiner Individualität, offenbart aber hiedurch das ganze menschliche Daseyn; indem er zwar scheinbar es mit dem Einzelnen, in Wahrheit aber mit Dem, was überall und zu allen Zeiten ist, zu thun hat. Hieraus entspringt es, daß Sentenzen, besonders der dramatischen Dichter, selbst ohne generelle Aussprüche zu seyn, im wirklichen Leben häufige Anwendung finden. — Zur Philosophie verhält sich die Poesie, wie die Erfahrung sich zur empirischen Wissenschaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erscheinung im Einzelnen und beispielsweise bekannt: die Wissenschaft umfaßt das Ganze derselben, mittelst allgemeiner Begriffe. So will die Poesie uns mit den (Platonischen) Ideen der Wesen mittelst des Einzelnen und beispielsweise bekannt machen: die Philosophie will das darin sich aussprechende innere Wesen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren. — Man sieht schon hieran, daß die Poesie mehr den Charakter der

Jugend, die Philoſophie den des Alters trägt. In der That blüht die Dichtergabe eigentlich nur in der Jugend: auch die Empfänglichkeit für Poeſie iſt in der Jugend oft leidenſchaftlich: der Jüngling hat Freude an Verſen als ſolchen und nimmt oft mit geringer Waare vorlieb. Mit den Jahren nimmt dieſe Neigung allmälig ab, und im Alter zieht man die Proſa vor. Durch jene poetiſche Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. Denn von dieſer unterſcheidet die Poeſie ſich dadurch, daß in ihr das Leben intereſſant und doch ſchmerzlos an uns vorüberfließt; daſſelbe hingegen in der Wirklichkeit, ſo lange es ſchmerzlos iſt, unintereſſant iſt, ſobald es aber intereſſant wird, nicht ohne Schmerzen bleibt. Der früher in die Poeſie als in die Wirklichkeit eingeweihte Jüngling verlangt nun von dieſer, was nur jene leiſten kann: dies iſt eine Hauptquelle des Unbehagens, welches die vorzüglichſten Jünglinge drückt. —

Metrum und Reim ſind eine Feſſel, aber auch eine Hülle, die der Poet um ſich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt iſt zu reden, wie er ſonſt nicht dürfte: und das iſt es, was uns freut. — Er iſt nämlich für Alles was er ſagt nur halb verantwortlich: Metrum und Reim müſſen es zur andern Hälfte vertreten. — Das Metrum, oder Zeitmaaß, hat, als bloßer Rhythmus, ſein Weſen allein in der Zeit, welche eine reine Anſchauung a priori iſt, gehört alſo, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an; hingegen iſt der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, alſo der empiriſchen Sinnlichkeit. Daher iſt der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim, den die Alten demnach verſchmähten, und der in den unvollkommenen, durch Korruption der früheren und in barbariſchen Zeiten entſtandenen Sprachen ſeinen Urſprung fand. Die Armſäligkeit franzöſiſcher Poeſie beruht hauptſächlich darauf, daß dieſe, ohne Metrum, auf den Reim allein beſchränkt iſt, und wird dadurch vermehrt, daß ſie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantiſcher Satzungen ihre Reimerei erſchwert hat, wie z. B. daß nur gleich geſchriebene Silben reimen, als wär' es für's Auge, nicht für's Ohr; daß der Hiatus verpönt iſt, eine Menge Worte nicht vorkommen dürfen u. dgl. m., welchem Allen die neuere franzöſiſche Dichter-

ſchule ein Ende zu machen ſucht. — In keiner Sprache jedoch macht, wenigſtens für mich, der Reim einen ſo wohlgefälligen und mächtigen Eindruck, wie in der lateiniſchen: die mittelalterlichen gereimten lateiniſchen Gedichte haben einen eigenthümlichen Zauber. Man muß es daraus erklären, daß die lateiniſche Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, ſchöner und edler iſt, als irgend eine der neueren, und nun in dem, eben dieſen angehörigen, von ihr ſelbſt aber urſprünglich verſchmähten Putz und Flitter ſo anmuthig einhergeht.

Der ernſthaften Erwägung könnte es faſt als ein Hochverrath gegen die Vernunft erſcheinen, wenn einem Gedanken, oder ſeinem richtigen und reinen Ausdruck, auch nur die leiſeſte Gewalt geſchieht, in der kindiſchen Abſicht, daß nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit dieſe Silben ſelbſt ein gewiſſes Hopſaſa darſtellen. Ohne ſolche Gewalt aber kommen gar wenige Verſe zu Stande: denn ihr iſt es zuzuſchreiben, daß, in fremden Sprachen, Verſe viel ſchwerer zu verſtehen ſind, als Proſa. Könnten wir in die geheime Werkſtätte der Poeten ſehen; ſo würden wir zehn Mal öfter finden, daß der Gedanke zum Reim, als daß der Reim zum Gedanken geſucht wird: und ſelbſt im letzten Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. — Dieſen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunſt Trotz, und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite: ſo groß iſt die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und ſo wirkſam das ihnen eigene, geheimnißvolle lenocinium. Ich möchte dieſes daraus erklären, daß ein glücklich gereimter Vers, durch ſeine unbeſchreiblich emphatiſche Wirkung, die Empfindung erregt, als ob der darin ausgedrückte Gedanke ſchon in der Sprache prädeſtinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbſt triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anſtrich von Bedeutſamkeit, figuriren in dieſem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgeſichter durch den Putz die Augen feſſeln. Ja, ſelbſt ſchiefe und falſche Gedanken gewinnen durch die Verſifikation einen Schein von Wahrheit. Andererſeits wieder ſchrumpfen ſogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zuſammen und werden unſcheinbar, wenn getreu in Proſa wiedergegeben. Iſt nur das Wahre

ſchön, und iſt der liebſte Schmuck der Wahrheit die Nacktheit; ſo wird ein Gedanke, der in Proſa groß und ſchön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Verſen ſo wirkt. — Daß nun ſo geringfügig, ja, kindiſch ſcheinende Mittel, wie Metrum und Reim, eine ſo mächtige Wirkung ausüben, iſt ſehr auffallend und wohl der Unterſuchung werth: ich erkläre es mir auf folgende Weiſe. Das dem Gehör unmittelbar Gegebene, alſo der bloße Wortklang, erhält durch Rhythmus und Reim eine gewiſſe Vollkommenheit und Bedeutſamkeit an ſich ſelbſt, indem er dadurch zu einer Art Muſik wird: daher ſcheint er jetzt ſeiner ſelbſt wegen dazuſeyn und nicht mehr als bloßes Mittel, bloßes Zeichen eines Bezeichneten, nämlich des Sinnes der Worte. Durch ſeinen Klang das Ohr zu ergötzen, ſcheint ſeine ganze Beſtimmung, mit dieſer daher Alles erreicht und alle Anſprüche befriedigt zu ſeyn. Daß er nun aber zugleich noch einen Sinn enthält, einen Gedanken ausdrückt, ſtellt ſich jetzt dar als eine unerwartete Zugabe, gleich den Worten zur Muſik; als ein unerwartetes Geſchenk, das uns angenehm überraſcht und daher, indem wir gar keine Forderungen der Art machten, ſehr leicht zufrieden ſtellt: wenn nun aber gar dieſer Gedanke ein ſolcher iſt, der an ſich ſelbſt, alſo auch in Proſa geſagt, bedeutend wäre; dann ſind wir entzückt. Mir iſt aus früher Kindheit erinnerlich, daß ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verſe ergötzt hatte, ehe ich die Entdeckung machte, daß ſie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten. Demgemäß giebt es, wohl in allen Sprachen, auch eine bloße Klingklangspoeſie, mit faſt gänzlicher Ermangelung des Sinnes. Der Sinologe Davis, im Vorbericht zu ſeiner Ueberſetzung des Laou-ſang-urh, oder an heir in old age (London 1817), bemerkt, daß die Chineſiſchen Dramen zum Theil aus Verſen beſtehen, welche geſungen werden, und ſetzt hinzu: „der Sinn derſelben iſt oft dunkel, und der Ausſage der Chineſen ſelbſt zufolge, iſt der Zweck dieſer Verſe vorzüglich, dem Ohre zu ſchmeicheln, wobei der Sinn vernachläſſigt, auch wohl der Harmonie ganz zum Opfer gebracht iſt“. Wem fallen hiebei nicht die oft ſo ſchwer zu enträthſelnden Chöre mancher Griechiſchen Trauerſpiele ein?

Das Zeichen, woran man am unmittelbarſten den ächten Dichter, ſowohl höherer als niederer Gattung, erkennt, iſt die

Ungezwungenheit seiner Reime: sie haben sich, wie durch göttliche Schickung, von selbst eingefunden: seine Gedanken kommen ihm schon in Reimen. Der heimliche Prosaiker hingegen sucht zum Gedanken den Reim; der Pfuscher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Versepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat. Die Kunst besteht darin, das Letztere zu verbergen, damit nicht dergleichen Verse beinahe als bloße ausgefüllte bouts-rimés auftreten.

Meinem Gefühl zufolge (Beweise finden hier nicht Statt) ist der Reim, seiner Natur nach, blos binär: seine Wirksamkeit beschränkt sich auf die einmalige Wiederkehr des selben Lauts und wird durch öftere Wiederholung nicht verstärkt. Sobald demnach eine Endsilbe die ihr gleichklingende vernommen hat, ist ihre Wirkung erschöpft: die dritte Wiederkehr des Tons wirkt bloß als ein abermaliger Reim, der zufällig auf den selben Klang trifft, aber ohne Erhöhung der Wirkung: er reihet sich dem vorhandenen Reime an, ohne jedoch sich mit ihm zu einem stärkern Eindruck zu verbinden. Denn der erste Ton schallt nicht durch den zweiten bis zum dritten herüber: dieser ist also ein ästhetischer Pleonasmus, eine doppelte Courage, die nichts hilft. Am wenigsten verdienen daher dergleichen Reimanhäufungen die schweren Opfer, die sie in Ottavarimen, Terzerimen und Sonetten kosten, und welche die Ursache der Seelenmarter sind, unter der man bisweilen solche Produktionen liest: denn poetischer Genuß unter Kopfbrechen ist unmöglich. Daß der große dichterische Geist auch jene Formen und ihre Schwierigkeiten bisweilen überwinden und sich mit Leichtigkeit und Grazie darin bewegen kann, gereicht ihnen selbst nicht zur Empfehlung: denn an sich sind sie so unwirksam wie beschwerlich. Und selbst bei guten Dichtern, wann sie dieser Formen sich bedienen, sieht man häufig den Kampf zwischen dem Reim und dem Gedanken, in welchem bald der eine, bald der andere den Sieg erringt, also entweder der Gedanke des Reimes wegen verkümmert, oder aber dieser mit einem schwachen à peu près abgefunden wird. Da dem so ist, halte ich es nicht für einen Beweis von Unwissenheit, sondern von gutem Geschmack, daß Shakespeare, in seinen Sonetten, jedem der Quadernarien andere Reime gegeben hat. Jedenfalls ist ihre akustische Wirkung

dadurch nicht im Mindesten verringert, und kommt der Gedanke viel mehr zu seinem Rechte, als er gekonnt hätte, wenn er in die herkömmlichen Spanischen Stiefel hätte eingeschnürt werden müssen.

Es ist ein Nachtheil für die Poesie einer Sprache, wenn sie viele Worte hat, die in der Prosa nicht gebräuchlich sind, und andererseits gewisse Worte der Prosa nicht gebrauchen darf. Ersteres ist wohl am meisten im Lateinischen und Italiänischen, Letzteres im Französischen der Fall, wo es kürzlich sehr treffend la bégeulerie de la langue française genannt wurde: Beides ist weniger im Englischen und am wenigsten im Deutschen zu finden. Solche der Poesie ausschließlich angehörige Worte bleiben nämlich unserm Herzen fremd, sprechen nicht unmittelbar zu uns, lassen uns daher kalt. Sie sind eine poetische Konventionssprache und gleichsam bloß gemalte Empfindungen statt wirklicher: sie schließen die Innigkeit aus. —

Der in unsern Tagen so oft besprochene Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie scheint mir im Grunde darauf zu beruhen, daß jene keine anderen, als die rein menschlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt; diese hingegen auch erkünstelte, konventionelle und imaginäre Motive als wirksam geltend macht: dahin gehören die aus dem Christlichen Mythos stammenden, sodann die des ritterlichen, überspannten und phantastischen Ehrenprincips, ferner die der abgeschmackten und lächerlichen christlichgermanischen Weiberverehrung, endlich die der faselnden und mondsüchtigen hyperphysischen Verliebtheit. Zu welcher fratzenhaften Verzerrung menschlicher Verhältnisse und menschlicher Natur diese Motive aber führen, kann man sogar an den besten Dichtern der romantischen Gattung ersehen, z. B. an Calderon. Von den Autos gar nicht zu reden, berufe ich mich nur auf Stücke wie No siempre el peor es cierto (Nicht immer ist das Schlimmste gewiß) und El postrero duelo en España (Das letzte Duell in Spanien) und ähnliche Komödien en capa y espada: zu jenen Elementen gesellt sich hier noch die oft hervortretende scholastische Spitzfindigkeit in der Konversation, welche damals zur Geistesbildung der höhern Stände gehörte. Wie steht doch dagegen die Poesie der Alten, welche stets der Natur treu bleibt, entschieden im Vortheil, und ergiebt sich, daß die klassische Poesie eine unbedingte, die romantische nur eine

bedingte Wahrheit und Richtigkeit hat; analog der Griechiſchen und der Gothiſchen Baukunſt. — Andererſeits iſt jedoch hier zu bemerken, daß alle dramatiſchen, oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom verſetzen, dadurch in Nachtheil gerathen, daß unſere Kenntniß des Alterthums, beſonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentariſch und nicht aus der Anſchauung geſchöpft iſt. Dies nämlich nöthigt den Dichter Vieles zu umgehen und ſich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abſtrakte geräth und ſein Werk jene Anſchaulichkeit und Individualiſation einbüßt, welche der Poeſie durchaus weſentlich iſt. Dies iſt es, was allen ſolchen Werken den eigenthümlichen Anſtrich von Leerheit und Langweiligkeit giebt. Bloß Shakeſpeare's Darſtellungen der Art ſind frei davon; weil er, ohne Zaudern, unter den Namen von Griechen und Römern, Engländer ſeines Zeitalters dargeſtellt hat. —

Manchen Meiſterſtücken der lyriſchen Poeſie, namentlich einigen Oden des Horaz (man ſehe z. B. die zweite des dritten Buchs) und mehreren Liedern Goethe's (z. B. Schäfers Klagelied), iſt vorgeworfen worden, daß ſie des rechten Zuſammenhanges entbehrten und voller Gedankenſprünge wären. Allein hier iſt der logiſche Zuſammenhang abſichtlich vernachläſſigt, um erſetzt zu werden durch die Einheit der darin ausgedrückten Grundempfindung und Stimmung, als welche gerade dadurch mehr hervortritt, indem ſie wie eine Schnur durch die geſonderten Perlen geht und den ſchnellen Wechſel der Gegenſtände der Betrachtung ſo vermittelt, wie in der Muſik den Uebergang aus einer Tonart in die andere der Septimenaccord, durch welchen der in ihm fortklingende Grundton zur Dominante der neuen Tonart wird. Am deutlichſten, nämlich bis zur Uebertreibung, findet man die hier bezeichnete Eigenſchaft in der Canzone des Petrarka, welche anhebt: Mai non vo' più cantar, com' io soleva. —

Wie demnach in der lyriſchen Poeſie das ſubjektive Element vorherrſcht, ſo iſt dagegen im Drama das objektive allein und ausſchließlich vorhanden. Zwiſchen Beiden hat die epiſche Poeſie, in allen ihren Formen und Modifikationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl ſie in der Hauptſache objektiv iſt; ſo enthält ſie

doch ein bald mehr bald minder hervortretendes subjektives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Reflexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter so ganz aus den Augen, wie beim Drama.

Der Zweck des Dramas überhaupt ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Daseyn des Menschen sei. Dabei kann nun die traurige, oder die heitere Seite derselben uns zugewendet werden, oder auch deren Uebergänge. Aber schon der Ausdruck „Wesen und Daseyn des Menschen" enthält den Keim zu der Kontroverse, ob das Wesen, d. i. die Charaktere, oder das Daseyn, d. i. das Schicksal, die Begebenheit, die Handlung, die Hauptsache sei. Uebrigens sind Beide so fest mit einander verwachsen, daß wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darstellung sich trennen läßt. Denn nur die Umstände, Schicksale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Aeußerung ihres Wesens, und nur aus den Charakteren entsteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehen. Allerdings kann, in der Darstellung, das Eine oder das Andere mehr hervorgehoben seyn; in welcher Hinsicht das Charakterstück und das Intriguenstück die beiden Extreme bilden.

Der dem Drama mit dem Epos gemeinschaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen, die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzustellen, wird vom Dichter am vollkommensten erreicht werden, wenn er uns zuerst die Charaktere im Zustande der Ruhe vorführt, in welchem bloß die allgemeine Färbung derselben sichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und stärkeres Motiv entsteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer stärkere Motive gebiert, wodurch dann, in der der Form angemessenen Frist, an die Stelle der ursprünglichen Ruhe die leidenschaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutsamen Handlungen geschehen, an welchen die in den Charakteren vorhin schlummernden Eigenschaften, nebst dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten. —

Große Dichter verwandeln sich ganz in jede der darzustellenden Personen und sprechen aus jeder derselben, wie Bauchredner: jetzt aus dem Helden, und gleich darauf aus dem jungen unschul-

digen Mädchen, mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit: so Shakespeare und Goethe. Dichter zweiten Ranges verwandeln die darzustellende Hauptperson in sich: so Byron; wobei dann die Nebenpersonen oft ohne Leben bleiben, wie in den Werken der Mediokren auch die Hauptperson. —

Unser Gefallen am Trauerspiel gehört nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja, es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten; so wenden wir bei der tragischen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Im Trauerspiel nämlich wird die schreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrthums, der Fall der Gerechten, der Triumph der Bösen: also die unserm Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unsern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern bloß negativ, als Das, was nicht das Leben will. Wie der Septimenaccord den Grundaccord, wie die rothe Farbe die grüne fordert und sogar im Auge hervorbringt; so fordert jedes Trauerspiel ein ganz anderartiges Daseyn, eine andere Welt, deren Erkenntniß uns immer nur indirekt, wie eben hier durch solche Forderung, gegeben werden kann. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns, deutlicher als jemals, die Ueberzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben. Insofern ist die Wirkung des Trauerspiels analog der des dynamisch Erhabenen, indem es, wie dieses, uns über den Willen und sein Interesse hinaushebt und uns so umstimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerstrebenden Gefallen finden. Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrete, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin.

Ich räume ein, daß im Trauerſpiel der Alten dieſer Geiſt der Reſignation ſelten direkt hervortritt und ausgeſprochen wird. Oedipus Koloneus ſtirbt zwar reſignirt und willig; doch tröſtet ihn die Rache an ſeinem Vaterland. Iphigenia Aulika iſt ſehr willig zu ſterben; doch iſt es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der ſie tröſtet und die Veränderung ihrer Geſinnung hervorbringt, vermöge welcher ſie den Tod, dem ſie erſt auf alle Weiſe entfliehen wollte, willig übernimmt. Kaſſandra, im Agamemnon des großen Aeſchylos, ſtirbt willig, αρκειτω βιος (1306); aber auch ſie tröſtet der Gedanke an Rache. Herkules, in den Trachinerinnen, giebt der Nothwendigkeit nach, ſtirbt gelaſſen, aber nicht reſignirt. Eben ſo der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, daß die ihn zu tröſten erſcheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheißt, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Daſeyn hindeutet, und ihn im Sterben verläßt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen: — im Chriſtenthum treten ſie zu ihm heran; und eben ſo im Brahmanismus und Buddhaismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich exotiſch ſind. Hippolytos alſo, wie faſt alle tragiſchen Helden der Alten, zeigt Ergebung in das unabwendbare Schickſal und den unbiegſamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben ſelbſt. Wie der Stoiſche Gleichmuth von der Chriſtlichen Reſignation ſich von Grund aus dadurch unterſcheidet, daß er nur gelaſſenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Chriſtenthum aber Entſagung, Aufgeben des Wollens; eben ſo zeigen die tragiſchen Helden der Alten ſtandhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schickſals, das Chriſtliche Trauerſpiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlaſſen der Welt, im Bewußtſeyn ihrer Werthloſigkeit und Nichtigkeit. — Aber ich bin auch ganz der Meinung, daß das Trauerſpiel der Neuern höher ſteht, als das der Alten. Shakeſpeare iſt viel größer als Sophokles: gegen Goethe's Iphigenia könnte man die des Euripides beinahe roh und gemein finden. Die Bakchantinnen des Euripides ſind ein empörendes Machwerk zu Gunſten der heidniſchen Pfaffen. Manche antike Stücke haben gar keine tragiſche Tendenz; wie die Alkeſte- und Iphigenia Taurika des Euripides: einige haben widerwärtige, oder gar ekelhafte

Motive; so die Antigone und Philoktet. Fast alle zeigen das Menschengeschlecht unter der entsetzlichen Herrschaft des Zufalls und Irrthums, aber nicht die dadurch veranlaßte und davon erlösende Resignation. Alles, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerspiels, ja, der Lebensansicht überhaupt, gelangt waren.

Wenn demnach die Alten den Geist der Resignation, das Abwenden des Willens vom Leben, an ihren tragischen Helden selbst, als deren Gesinnung, wenig darstellen; so bleibt es dennoch die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerspiels, jenen Geist im Zuschauer zu erwecken und jene Gesinnung, wenn auch nur vorübergehend, hervorzurufen. Die Schreckniſſe auf der Bühne halten ihm die Bitterkeit und Werthlosigkeit des Lebens, also die Nichtigkeit alles seines Strebens entgegen: die Wirkung dieses Eindrucks muß seyn, daß er, wenn auch nur im dunkeln Gefühl, inne wird, es sei besser, sein Herz vom Leben loszureißen, sein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in seinem tiefsten Innern, das Bewußtseyn angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daseyns geben müsse. — Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieses Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieses Abwenden von ihm und seinen Lockungen, und das hierin schon liegende Hinwenden nach einem anderartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Daseyn die Tendenz des Trauerspiels; wie wäre es dann überhaupt möglich, daß die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, im grellsten Lichte uns vor Augen gebracht, wohlthätig auf uns wirken und ein hoher Genuß für uns seyn könnte? Furcht und Mitleid, in deren Erregung Aristoteles den letzten Zweck des Trauerspiels setzt, gehören doch wahrhaftig nicht an sich selbst zu den angenehmen Empfindungen: sie können daher nicht Zweck, sondern nur Mittel seyn. — Also Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels, der letzte Zweck der absichtlichen Darstellung der Leiden der Menschheit, und ist es mithin auch da, wo diese resignirte Erhebung des Geistes nicht am Helden selbst gezeigt, sondern bloß im Zuschauer angeregt wird, durch den Anblick großen, unverschuldeten, ja, selbst verschuldeten Leidens. — Wie die Alten, so begnügen auch Manche der Neuern

ſich damit, durch die objektive Darſtellung menſchlichen Unglücks im Großen den Zuſchauer in die beſchriebene Stimmung zu verſetzen; während Andere dieſe durch das Leiden bewirkte Umkehrung der Geſinnung am Helden ſelbſt darſtellen: Jene geben gleichſam nur die Prämiſſen, und überlaſſen die Konkluſion dem Zuſchauer; während dieſe die Konkluſion, oder die Moral der Fabel, mitgeben, als Umkehrung der Geſinnung des Helden, auch wohl als Betrachtung im Munde des Chors, wie z. B. Schiller in der Braut von Meſſina: „Das Leben iſt der Güter höchſtes nicht." Hier ſei es erwähnt, daß ſelten die ächt tragiſche Wirkung der Kataſtrophe, alſo die durch ſie herbeigeführte Reſignation und Geiſteserhebung der Helden, ſo rein motivirt und deutlich ausgeſprochen hervortritt, wie in der Oper Norma, wo ſie eintritt in dem Duett Qual cor tradisti, qual cor perdesti, in welchem die Umwendung des Willens durch die plötzlich eintretende Ruhe der Muſik deutlich bezeichnet wird. Ueberhaupt iſt dieſes Stück, — ganz abgeſehen von ſeiner vortrefflichen Muſik, wie auch andererſeits von der Diktion, welche nur die eines Operntextes ſeyn darf, — und allein ſeinen Motiven und ſeiner innern Oekonomie nach betrachtet, ein höchſt vollkommenes Trauerſpiel, ein wahres Muſter tragiſcher Anlage der Motive, tragiſcher Fortſchreitung der Handlung und tragiſcher Entwickelung, zuſammt der über die Welt erhebenden Wirkung dieſer auf die Geſinnung der Helden, welche dann auch auf den Zuſchauer übergeht: ja, die hier erreichte Wirkung iſt um ſo unverfänglicher und für das wahre Weſen des Trauerſpiels bezeichnender, als keine Chriſten, noch chriſtliche Geſinnungen darin vorkommen. —

Die den Neuern ſo oft vorgeworfene Vernachläſſigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann ſie ſo weit geht, daß ſie die Einheit der Handlung aufhebt; wo dann nur noch die Einheit der Hauptperſon übrig bleibt, wie z. B. in „Heinrich VIII." von Shakeſpeare. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht ſo weit zu gehen, daß immerfort von der ſelben Sache geredet wird, wie in den Franzöſiſchen Trauerſpielen, welche ſie überhaupt ſo ſtrenge einhalten, daß der dramatiſche Verlauf einer geometriſchen Linie ohne Breite gleicht: da heißt es ſtets „Nur vorwärts! Pensez à votre affaire!" und die Sache wird ganz geſchäftsmäßig expedirt und depeſchirt,

ohne daß man ſich mit Allotrien, die nicht zu ihr gehören, aufhalte, oder rechts, oder links umſehe. Das Shakeſpeareſche Trauerſpiel hingegen gleicht einer Linie, die auch Breite hat: es läßt ſich Zeit, exspatiatur: es kommen Reden, ſogar ganze Scenen vor, welche die Handlung nicht fördern, ſogar ſie nicht eigentlich angehen, durch welche wir jedoch die handelnden Perſonen, oder ihre Umſtände näher kennen lernen, wonach wir dann auch die Handlung gründlicher verſtehen. Dieſe bleibt zwar die Hauptſache, jedoch nicht ſo ausſchließlich, daß wir darüber vergäßen, daß, in letzter Inſtanz, es auf die Darſtellung des menſchlichen Weſens und Daſeyns überhaupt abgeſehen iſt. —

Der dramatiſche, oder epiſche Dichter ſoll wiſſen, daß er das Schickſal iſt, und daher unerbittlich ſeyn, wie dieſes; — imgleichen, daß er der Spiegel des Menſchengeſchlechts iſt, und daher ſehr viele ſchlechte, mitunter ruchloſe Charaktere auftreten laſſen, wie auch viele Thoren, verſchrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als ſeltenſte Ausnahme einen Edelmüthigen. Im ganzen Homer iſt, meines Bedünkens, kein eigentlich edelmüthiger Charakter dargeſtellt, wiewohl manche gute und redliche: im ganzen Shakeſpeare mögen allenfalls ein Paar edle, doch keineswegs überſchwänglich edle Charaktere zu finden ſeyn, etwan die Kordelia, der Koriolan, ſchwerlich mehr; hingegen wimmelt es darin von der oben bezeichneten Gattung. Aber Iffl ands und Kotzebue's Stücke haben viel edelmüthige Charaktere; während Goldoni es gehalten hat, wie ich oben anempfahl, wodurch er zeigt, daß er höher ſteht. Hingegen Leſſings Minna von Barnhelm laborirt ſtark an zu vielem und allſeitigem Edelmuth: aber gar ſo viel Edelmuth, wie der einzige Marquis Poſa darbietet, iſt in Goethe's ſämmtlichen Werken zuſammengenommen nicht aufzutreiben: wohl aber giebt es ein kleines Deutſches Stück „Pflicht um Pflicht" (ein Titel wie aus der Kritik der praktiſchen Vernunft genommen), welches nur drei Perſonen hat, jedoch alle drei von überſchwänglichem Edelmuth. —

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerſpiels durchgängig königliche Perſonen; die Neuern meiſtentheils auch. Gewiß nicht, weil der Rang dem Handelnden oder Leidenden mehr Würde giebt: und da es bloß darauf ankommt, menſchliche Leiden-

ſchaften ins Spiel zu ſetzen; ſo iſt der relative Werth der Objekte, wodurch dies geſchieht, gleichgültig, und Bauerhöfe leiſten ſo viel, wie Königreiche. Auch iſt das bürgerliche Trauerſpiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Perſonen von großer Macht und Anſehen ſind jedoch deswegen zum Trauerſpiel die geeigneteſten, weil das Unglück, an welchem wir das Schickſal des Menſchenlebens erkennen ſollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuſchauer, wer er auch ſei, als furchtbar zu erſcheinen. Euripides ſelbſt ſagt: φευ, φευ, τα μεγαλα, μεγαλα και πασχει κακα. (Stob. Flor. Vol. 2, p. 299.) Nun aber ſind die Umſtände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweiflung verſetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meiſtens ſehr geringfügig und durch menſchliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit, zu beſeitigen: ſolche Zuſchauer können daher von ihnen nicht tragiſch erſchüttert werden. Hingegen ſind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht ſich helfen müſſen, oder untergehen. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefſten iſt. Den bürgerlichen Perſonen fehlt es demnach an Fallhöhe. —

Wenn nun als die Tendenz und letzte Abſicht des Trauerſpiels ſich uns ergeben hat ein Hinwenden zur Reſignation, zur Verneinung des Willens zum Leben; ſo werden wir in ſeinem Gegenſatz, dem Luſtſpiel, die Aufforderung zur fortgeſetzten Bejahung des Willens leicht erkennen. Zwar muß auch das Luſtſpiel, wie unausweichbar jede Darſtellung des Menſchenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es zeigt ſie uns vor als vorübergehend, ſich in Freude auflöſend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemiſcht, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerſchöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, deſſen Widerwärtigkeiten ſelbſt, erfüllt ſind, und der uns, unter allen Umſtänden, bei guter Laune erhalten ſollte. Es beſagt alſo, im Reſultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und beſonders durchweg kurzweilig ſei. Freilich aber muß es ſich beeilen, im Zeitpunkt der Freude den Vorhang fallen zu laſſen, damit wir nicht ſehen, was nachkommt; während das Trauerſpiel, in der Regel, ſo ſchließt, daß nichts nachkommen kann. Und überdies,

wenn wir jene burleske Seite des Lebens ein Mal etwas ernſt ins Auge faſſen, wie ſie ſich zeigt in den naiven Aeußerungen und Gebehrden, welche die kleinliche Verlegenheit, die perſönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Geſtalten der ſich hier ſpiegelnden Wirklichkeit aufdrücken; — ſo kann auch von dieſer Seite, alſo auf eine unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, daß das Daſeyn und Treiben ſolcher Weſen nicht ſelbſt Zweck ſeyn kann, daß ſie, im Gegentheil, nur auf einem Irrwege zum Daſeyn gelangen konnten, und daß was ſich ſo darſtellt etwas iſt, das eigentlich beſſer nicht wäre.

Kapitel 38.*)

Ueber Geſchichte.

Ich habe in der unten bemerkten Stelle des erſten Bandes ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntniß des Weſens der Menſchheit mehr von der Dichtung, als von der Geſchichte geleiſtet wird: inſofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener, als von dieſer zu erwarten. Dies hat auch Ariſtoteles eingeſehen, da er ſagt: και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποιησις ἱστοριας εστιν (et res magis philosophica, et melior poësis est, quam historia)**). (De poët., c. 9.) Um jedoch über den Werth der Geſchichte kein Mißverſtändniß zu veranlaſſen, will ich meine Gedanken darüber hier ausſprechen.

In jeder Art und Gattung von Dingen ſind die Thatſachen unzählig, der einzelnen Weſen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verſchiedenheiten unerreichbar. Bei einem Blicke dar-

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 51 des erſten Bandes.

**) Beiläufig ſei hier bemerkt, daß aus dieſem Gegenſatz von ποιησις und ἱστορια der Urſprung und damit der eigentliche Sinn des erſteren Wortes ungemein deutlich hervortritt: es bedeutet nämlich das Gemachte, Erſonnene, im Gegenſatz des Erfragten.

auf ſchwindelt dem wißbegierigen Geiſte: er ſieht ſich, wie weit er auch forſche, zur Unwiſſenheit verdammt. — Aber da kommt die Wiſſenſchaft: ſie ſondert das unzählbar Viele aus, ſammelt es unter Artbegriffe, und dieſe wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch ſie den Weg zu einer Erkenntniß des Allgemeinen und des Beſondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, indem ſie von Allem gilt, ohne daß man Jegliches für ſich zu betrachten habe. Dadurch verſpricht ſie dem forſchenden Geiſte Beruhigung. Dann ſtellen alle Wiſſenſchaften ſich neben einander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche ſie unter ſich vertheilt haben. Ueber ihnen allen aber ſchwebt die Philoſophie, als das allgemeinſte und deshalb wichtigſte Wiſſen, welches die Aufſchlüſſe verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. — Bloß die Geſchichte darf eigentlich nicht in jene Reihe treten; da ſie ſich nicht des ſelben Vortheils wie die andern rühmen kann: denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wiſſenſchaft, die Subordination des Gewußten, ſtatt deren ſie bloße Koordination deſſelben aufzuweiſen hat. Daher giebt es kein Syſtem der Geſchichte, wie doch jeder andern Wiſſenſchaft. Sie iſt demnach zwar ein Wiſſen, jedoch keine Wiſſenſchaft. Denn nirgends erkennt ſie das Einzelne mittelſt des Allgemeinen, ſondern muß das Einzelne unmittelbar faſſen und ſo gleichſam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wiſſenſchaften darüber ſchweben, indem ſie umfaſſende Begriffe gewonnen haben, mittelſt deren ſie das Einzelne beherrſchen und, wenigſtens innerhalb gewiſſer Gränzen, die Möglichkeit der Dinge ihres Bereiches abſehen, ſo daß ſie auch über das etwan noch Hinzukommende beruhigt ſeyn können. Die Wiſſenſchaften, da ſie Syſteme von Begriffen ſind, reden ſtets von Gattungen; die Geſchichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wiſſenſchaft von Individuen; welches einen Widerſpruch beſagt. Auch folgt aus Erſterem, daß die Wiſſenſchaften ſämmtlich von Dem reden, was immer iſt; die Geſchichte hingegen von Dem, was nur ein Mal und dann nicht mehr iſt. Da ferner die Geſchichte es mit dem ſchlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches, ſeiner Natur nach, unerſchöpflich iſt; ſo weiß ſie Alles nur unvollkommen und halb. Dabei muß ſie zugleich noch von jedem neuen Tage, in ſeiner Alltäglichkeit, ſich Das

lehren lassen, was sie noch gar nicht wußte. — Wollte man hiegegen einwenden, daß auch in der Geschichte Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine Statt finde, indem die Zeitperioden, die Regierungen und sonstige Haupt- und Staatsveränderungen, kurz, Alles was auf den Geschichtstabellen Platz findet, das Allgemeine seien, dem das Specielle sich unterordnet; so würde dies auf einer falschen Fassung des Begriffes vom Allgemeinen beruhen. Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geschichte ist bloß ein subjektives, d. h. ein solches, dessen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen Kenntniß von den Dingen entspringt, nicht aber ein objektives, d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich schon mitgedacht wären. Selbst das Allgemeinste in der Geschichte ist an sich selbst doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabschnitt, oder eine Hauptbegebenheit: zu diesem verhält sich daher das Besondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wissenschaften Statt hat, weil sie Begriffe, nicht bloße Thatsachen überliefern. Daher eben kann man in diesen durch richtige Kenntniß des Allgemeinen das vorkommende Besondere sicher bestimmen. Kenne ich z. B. die Gesetze des Triangels überhaupt; so kann ich danach auch angeben, was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muß: und was von allen Säugethieren gilt, z. B. daß sie doppelte Herzkammern, gerade sieben Halswirbel, Lunge, Zwergfell, Urinblase, fünf Sinne u. s. w. haben, das kann ich auch von der soeben gefangenen fremden Fledermaus, vor ihrer Sektion, aussagen. Aber nicht so in der Geschichte, als wo das Allgemeine kein objektives der Begriffe, sondern bloß ein subjektives meiner Kenntniß ist, welche nur insofern, als sie oberflächlich ist, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom dreißigjährigen Kriege im Allgemeinen wissen, daß er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg gewesen; aber diese allgemeine Kenntniß befähigt mich nicht, irgend etwas Näheres über seinen Verlauf anzugeben. — Der selbe Gegensatz bewährt sich auch darin, daß in den wirklichen Wissenschaften das Besondere und Einzelne das Gewisseste ist, da es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht: hingegen sind die allgemeinen Wahrheiten erst aus ihm abstrahirt; daher in

dieſen eher etwas irrig angenommen ſeyn kann. In der Geſchichte aber iſt umgekehrt das Allgemeinſte das Gewiſſeſte, z. B. die Zeitperioden, die Succeſſion der Könige, die Revolutionen, Kriege und Friedensſchlüſſe: hingegen das Beſondere der Begebenheiten und ihres Zuſammenhangs iſt ungewiſſer, und wird es immer mehr, je weiter man ins Einzelne geräth. Daher iſt die Geſchichte zwar um ſo intereſſanter, je ſpecieller ſie iſt, aber auch um ſo unzuverläſſiger, und nähert ſich alsdann in jeder Hinſicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geſchichte auf ſich habe, wird Der am beſten ermeſſen können, welcher ſich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten ſeines eigenen Lebens, ihrem wahren Zuſammenhange nach, erſt zwanzig Jahre hinterher verſtanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollſtändig vorlagen: ſo ſchwierig iſt die Kombination des Wirkens der Motive, unter den beſtändigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Abſichten. — Sofern nun die Geſchichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Thatſache, zum Gegenſtande hat und dieſes als das ausſchließlich Reale anſieht, iſt ſie das gerade Gegentheil und Widerſpiel der Philoſophie, als welche die Dinge vom allgemeinſten Geſichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenſtande hat, welches in allem Einzelnen identiſch bleibt; daher ſie in dieſem ſtets nur Jenes ſieht und den Wechſel an der Erſcheinung deſſelben als unweſentlich erkennt: φιλοκαλου γαρ ὁ φιλοσοφος (generalium amator philosophus). Während die Geſchichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes geweſen, iſt die Philoſophie bemüht, uns zu der Einſicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, iſt und ſeyn wird. In Wahrheit iſt das Weſen des Menſchenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erſchöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffaſſung. Die Geſchichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu erſetzen: ihr iſt jede Gegenwart nur ein Bruchſtück, welches ergänzt werden muß durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich iſt und an die ſich wieder eine unendliche Zukunft ſchließt. Hierauf beruht das Widerſpiel zwiſchen den philoſophiſchen und den hiſtoriſchen Köpfen: jene wollen ergründen; dieſe wollen zu Ende zählen. Die Geſchichte zeigt auf jeder Seite

nur das Selbe, unter verschiedenen Formen: wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich zur Erkenntniß davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall der selbe.

Sofern nun also der Stoff der Kunst die Idee, der Stoff der Wissenschaft der Begriff ist, sehen wir Beide mit Dem beschäftigt, was immer da ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders: daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was Plato ausschließlich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger Gegenstand, des Menschengeistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte.

Was endlich das, besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, „sie organisch zu konstruiren", betrifft; so liegt demselben eigentlich ein roher und platter Realismus zum Grunde, der die Erscheinung für das Wesen an sich der Welt hält und vermeint, auf sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an; wobei er noch im Stillen von gewissen mythologischen Grundansichten unterstützt wird, die er stillschweigend voraussetzt: sonst ließe sich fragen, für welchen Zuschauer denn eine dergleichen Komödie eigentlich aufgeführt würde? — Denn, da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseyns hat; so ist die Einheit des Lebenslaufes dieses eine bloße Fiktion. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abstraktionen sind, so sind im Menschengeschlecht

nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstraktionen. Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus; weil diese in der That die allein mögliche ist, da das Moralische im Wesentlichen unverändert bleibt. Das Moralische aber ist es, worauf, nach dem Zeugniß unsers innersten Bewußtseyns, Alles ankommt: und dieses liegt allein im Individuo, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehen, und der Sinn derselben ist ein moralischer. Nur die innern Vorgänge, sofern sie den Willen treffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Konfigurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen. Das Bestreben sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Thieren zu sehen. — Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.

Die Hegelianer, welche die Philosophie der Geschichte sogar als den Hauptzweck aller Philosophie ansehen, sind auf Plato zu verweisen, der unermüdlich wiederholt, daß der Gegenstand der Philosophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende sei, nicht aber Das, was bald so, bald anders ist. Alle Die, welche solche Konstruktionen des Weltverlaufs, oder, wie sie es nennen, der Geschichte, aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit das Selbe ist, alles Werden und Entstehen nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. Dies will der Plato, Dies will der Kant. Man soll demnach zu verstehen suchen, was da ist, wirklich ist, heute und immerdar, — d. h. die Ideen (in Plato's

Sinn) erkennen. Die Thoren hingegen meynen, es solle erst etwas werden und kommen. Daher räumen sie der Geschichte eine Hauptstelle in ihrer Philosophie ein und konstruiren dieselbe nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäß Alles zum Besten gelenkt wird, welches dann finaliter eintreten soll und eine große Herrlichkeit seyn wird. Demnach nehmen sie die Welt als vollkommen real und setzen den Zweck derselben in das armsälige Erdenglück, welches, selbst wenn noch so sehr von Menschen gepflegt und vom Schicksal begünstigt, doch ein hohles, täuschendes, hinfälliges und trauriges Ding ist, aus welchem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen, noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas wesentlich Besseres machen können. Besagte Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen; da der wahre Geist und Kern des Christenthums, eben so wie des Brahmanismus und Buddhaismus, die Erkenntniß der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja, entgegengesetzten Daseyn ist: Dies, sage ich, ist der Geist und Zweck des Christenthums, der wahre „Humor der Sache"; nicht aber ist es, wie sie meynen, der Monotheismus; daher eben der atheistische Buddhaismus dem Christenthum viel näher verwandt ist, als das optimistische Judenthum und seine Varietät, der Islam.

Eine wirkliche Philosophie der Geschichte soll also nicht, wie Jene alle thun, Das betrachten, was (in Plato's Sprache zu reden) immer wird und nie ist, und Dieses für das eigentliche Wesen der Dinge halten; sondern sie soll Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten. Sie besteht also nicht darin, daß man die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erhebt, und nun ihren Fortschritt dazu, durch alle Verwickelungen, künstlich und imaginär konstruirt; sondern in der Einsicht, daß die Geschichte nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, alle Mal etwas Anderes zu erzählen; während sie, vom Anfang bis zum Ende, stets nur das Selbe wiederholt, unter andern Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte be-

ſteht nämlich in der Einſicht, daß man, bei allen dieſen endloſen Veränderungen und ihrem Wirwarr, doch ſtets nur das ſelbe, gleiche und unwandelbare Weſen vor ſich hat, welches heute das Selbe treibt, wie geſtern und immerdar: ſie ſoll alſo das Identiſche in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verſchiedenheit der ſpeciellen Umſtände, der Koſtümes und der Sitten, überall die ſelbe Menſchheit erblicken. Dies Identiſche und unter allem Wechſel Beharrende beſteht in den Grundeigenſchaften des menſchlichen Herzens und Kopfes, — vielen ſchlechten, wenigen guten. Die Deviſe der Geſchichte überhaupt müßte lauten: Eadem, sed aliter. Hat Einer den Herodot geleſen, ſo hat er, in philoſophiſcher Abſicht, ſchon genug Geſchichte ſtudirt. Denn da ſteht ſchon Alles, was die folgende Weltgeſchichte ausmacht: das Treiben, Thun, Leiden und Schickſal des Menſchengeſchlechts, wie es aus den beſagten Eigenſchaften und dem phyſiſchen Erdenloſe hervorgeht. —

Wenn wir im Bisherigen erkannt haben, daß die Geſchichte, als Mittel zur Erkenntniß des Weſens der Menſchheit betrachtet, der Dichtkunſt nachſteht; ſodann, daß ſie nicht im eigentlichen Sinne eine Wiſſenſchaft iſt; endlich, daß das Beſtreben, ſie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende, nebſt ſinnvollem Zuſammenhang, zu konſtruiren, ein eitles, auf Mißverſtand beruhendes iſt; ſo würde es ſcheinen, als wollten wir ihr allen Werth abſprechen, wenn wir nicht nachwieſen, worin der ihrige beſteht. Wirklich aber bleibt ihr, nach dieſer Beſiegung von der Kunſt und Abweiſung von der Wiſſenſchaft, ein von beiden verſchiedenes, ganz eigenthümliches Gebiet, auf welchem ſie höchſt ehrenvoll daſteht.

Was die Vernunft dem Individuo, das iſt die Geſchichte dem menſchlichen Geſchlechte. Vermöge der Vernunft nämlich iſt der Menſch nicht, wie das Thier, auf die enge, anſchauliche Gegenwart beſchränkt; ſondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der ſie verknüpft und aus der ſie hervorgegangen iſt: hiedurch aber erſt hat er ein eigentliches Verſtändniß der Gegenwart ſelbſt, und kann ſogar auf die Zukunft Schlüſſe machen. Hingegen das Thier, deſſen reflexionsloſe Erkenntniß auf die Anſchauung und deshalb auf die Gegenwart beſchränkt iſt, wandelt, auch wenn gezähmt, un-

kundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwiſchen den Menſchen umher. — Dem nun analog iſt ein Volk, das ſeine eigene Geſchichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beſchränkt: daher verſteht es ſich ſelbſt und ſeine eigene Gegenwart nicht; weil es ſie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehen und aus dieſer zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft anticipiren. Erſt durch die Geſchichte wird ein Volk ſich ſeiner ſelbſt vollſtändig bewußt. Demnach iſt die Geſchichte als das vernünftige Selbſtbewußtſeyn des menſchlichen Geſchlechts anzuſehen, und iſt dieſem Das, was dem Einzelnen das durch die Vernunft bedingte, beſonnene und zuſammenhängende Bewußtſeyn iſt, durch deſſen Ermangelung das Thier in der engen anſchaulichen Gegenwart befangen bleibt. Daher iſt jede Lücke in der Geſchichte wie eine Lücke im erinnernden Selbſtbewußtſeyn eines Menſchen; und vor einem Denkmal des Uralterthums, welches ſeine eigene Kunde überlebt hat, wie z. B. die Pyramiden, Tempel und Paläſte in Yukatan, ſtehen wir ſo beſinnungslos und einfältig, wie das Thier vor der menſchlichen Handlung, in die es dienend verflochten iſt, oder wie ein Menſch vor ſeiner eigenen alten Zifferſchrift, deren Schlüſſel er vergeſſen hat, ja, wie ein Nachtwandler, der was er im Schlafe gemacht hat, am Morgen vorfindet. In dieſem Sinne alſo iſt die Geſchichte anzuſehen als die Vernunft, oder das beſonnene Bewußtſeyn des menſchlichen Geſchlechts, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geſchlechte unmittelbar gemeinſamen Selbſtbewußtſeyns, ſo daß erſt vermöge ihrer daſſelbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menſchheit, wird. Dies iſt der wahre Werth der Geſchichte; und dem gemäß beruht das ſo allgemeine und überwiegende Intereſſe an ihr hauptſächlich darauf, daß ſie eine perſönliche Angelegenheit des Menſchengeſchlechts iſt. — Was nun für die Vernunft der Individuen, als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derſelben, die Sprache iſt, das iſt für die hier nachgewieſene Vernunft des ganzen Geſchlechts die Schrift: denn erſt mit dieſer fängt ihre wirkliche Exiſtenz an; wie die der individuellen Vernunft erſt mit der Sprache. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerſtückelte Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts wieder zur Einheit herzuſtellen; ſo daß der Gedanke, welcher im Ahn-

herrn aufgeſtiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird; dem Zerfallen des menſchlichen Geſchlechts und ſeines Bewußtſeyns in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft ſie ab, und bietet ſo der unaufhaltſam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergeſſenheit geht, Trotz. Als ein Verſuch, dieſes zu leiſten, ſind, wie die geſchriebenen, ſo auch die *ſteinernen* Denkmale zu betrachten, welche zum Theil älter ſind, als jene. Denn wer wird glauben, daß Diejenigen, welche, mit unermeßlichen Koſten, die Menſchenkräfte vieler Tauſende, viele Jahre hindurch, in Bewegung ſetzten, um Pyramiden, Monolithen, Felſengräber, Obelisken, Tempel und Paläſte aufzuführen, die ſchon Jahrtauſende daſtehen, dabei nur ſich ſelbſt, die kurze Spanne ihres Lebens, welche nicht ausreichte das Ende des Baues zu ſehen, oder auch den oſtenſibeln Zweck, welchen vorzuſchützen die Rohheit der Menge heiſchte, im Auge gehabt haben ſollten? — Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den ſpäteſten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu dieſen zu treten und ſo das Bewußtſeyn der Menſchheit zur Einheit herzuſtellen. Die Bauten der Hindu, Aegypter, ſelbſt Griechen und Römer, waren auf mehrere Jahrtauſende berechnet, weil deren Geſichtskreis, durch höhere Bildung, ein weiterer war; während die Bauten des Mittelalters und neuerer Zeit höchſtens einige Jahrhunderte vor Augen gehabt haben; welches jedoch auch daran liegt, daß man ſich mehr auf die Schrift verließ, nachdem ihr Gebrauch allgemeiner geworden, und noch mehr, ſeitdem aus ihrem Schooß die Buchdruckerkunſt geboren worden. Doch ſieht man auch den Gebäuden der ſpätern Zeit den Drang an, zur Nachkommenſchaft zu reden: daher iſt es ſchändlich, wenn man ſie zerſtört, oder ſie verunſtaltet, um ſie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu laſſen. Die geſchriebenen Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die ſteinernen: ſie leiſten viel mehr. Die Aegypter wollten, indem ſie letztere mit Hieroglyphen bedeckten, beide Arten vereinigen; ja, ſie fügten Malereien hinzu, auf den Fall, daß die Hieroglyphen nicht mehr verſtanden werden ſollten.

Kapitel 39.*)

Zur Metaphyſik der Muſik.

Aus meiner, in der unten angeführten Stelle des erſten Bandes gegebenen und dem Leſer hier gegenwärtigen Darlegung der eigentlichen Bedeutung dieſer wunderbaren Kunſt hatte ſich ergeben, daß zwiſchen ihren Leiſtungen und der Welt als Vorſtellung, d. i. der Natur, zwar keine Aehnlichkeit, aber ein deutlicher Parallelismus Statt finden müſſe, welcher ſodann auch nachgewieſen wurde. Einige beachtungswerthe nähere Beſtimmungen deſſelben habe ich noch hinzuzufügen. — Die vier Stimmen aller Harmonie, alſo Baß, Tenor, Alt und Sopran, oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave, entſprechen den vier Abſtufungen in der Reihe der Weſen, alſo dem Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich und dem Menſchen. Dies erhält noch eine auffallende Beſtätigung an der muſikaliſchen Grundregel, daß der Baß in viel weiterem Abſtande unter den drei obern Stimmen bleiben ſoll, als dieſe zwiſchen einander haben; ſo daß er ſich denſelben nie mehr, als bis höchſtens auf eine Oktave nähern darf, meiſtens aber noch weiter darunter bleibt, wonach dann der regelrechte Dreiklang ſeine Stelle in der dritten Oktave vom Grundton hat. Dem entſprechend iſt die Wirkung der weiten Harmonie, wo der Baß fern bleibt, viel mächtiger und ſchöner, als die der engen, wo er näher heraufgerückt iſt, und die nur wegen des beſchränkten Umfangs der Inſtrumente eingeführt wird. Dieſe ganze Regel aber iſt keineswegs willkürlich, ſondern hat ihre Wurzel in dem natürlichen Urſprung des Tonſyſtems; ſofern nämlich die nächſten, mittelſt der Nebenſchwingungen mittönenden, harmoniſchen Stufen die Oktave und deren Quinte ſind. In dieſer Regel nun erkennen wir das muſikaliſche Analogon der Grundbeſchaffenheit der Natur, vermöge welcher die organiſchen Weſen unter einander viel näher verwandt ſind, als mit der lebloſen, unorganiſchen Maſſe des Mineralreichs, zwiſchen welcher und ihnen die entſchiedenſte Gränze und die weiteſte Kluft in der ganzen Natur Statt findet. — Daß die hohe Stimme, welche die

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 52 des erſten Bandes.

Melodie ſingt, doch zugleich integrirender Theil der Harmonie iſt und darin ſelbſt mit dem tiefſten Grundbaß zuſammenhängt, läßt ſich betrachten als das Analogon davon, daß die ſelbe Materie, welche in einem menſchlichen Organismus Träger der Idee des Menſchen iſt, dabei doch zugleich auch die Ideen der Schwere und der chemiſchen Eigenſchaften, alſo der niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens, darſtellen und tragen muß.

Weil die Muſik nicht, gleich allen andern Künſten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, ſondern unmittelbar den Willen ſelbſt darſtellt; ſo iſt hieraus auch erklärlich, daß ſie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenſchaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, ſo daß ſie dieſelben ſchnell erhöht, oder auch umſtimmt.

So gewiß die Muſik, weit entfernt eine bloße Nachhülfe der Poeſie zu ſeyn, eine ſelbſtändige Kunſt, ja die mächtigſte unter allen iſt und daher ihre Zwecke ganz aus eigenen Mitteln erreicht; ſo gewiß bedarf ſie nicht der Worte des Geſanges, oder der Handlung einer Oper. Die Muſik als ſolche kennt allein die Töne, nicht aber die Urſachen, welche dieſe hervorbringen. Demnach iſt für ſie auch die vox humana urſprünglich und weſentlich nichts Anderes, als ein modificirter Ton, eben wie der eines Inſtruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Inſtruments ſind. Daß nun, in dieſem Fall, eben dieſes Inſtrument anderweitig, als Werkzeug der Sprache, zur Mittheilung von Begriffen dient, iſt ein zufälliger Umſtand, den die Muſik zwar nebenbei benutzen kann, um eine Verbindung mit der Poeſie einzugehen; jedoch nie darf ſie ihn zur Hauptſache machen und gänzlich nur auf den Ausdruck der meiſtens, ja (wie Diderot im „Neffen Rameau's" zu verſtehen giebt) ſogar weſentlich faden Verſe bedacht ſeyn. Die Worte ſind und bleiben für die Muſik eine fremde Zugabe, von untergeordnetem Werthe, da die Wirkung der Töne ungleich mächtiger, unfehlbarer und ſchneller iſt, als die der Worte: dieſe müſſen daher, wenn ſie der Muſik einverleibt werden, doch nur eine völlig untergeordnete Stelle einnehmen und ſich ganz nach jener fügen. Umgekehrt aber geſtaltet ſich das Verhältniß in Hinſicht auf die gegebene Poeſie, alſo das Lied, oder den Operntext, welchem eine Muſik

hinzugefügt wird. Denn alsbald zeigt an dieſen die Tonkunſt ihre Macht und höhere Befähigung, indem ſie jetzt über die in den Worten ausgedrückte Empfindung, oder die in der Oper dargeſtellte Handlung, die tiefſten, letzten, geheimſten Aufſchlüſſe giebt, das eigentliche und wahre Weſen derſelben ausſpricht und uns die innerſte Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinſichtlich dieſes Uebergewichts der Muſik, wie auch ſofern ſie zum Text und zur Handlung im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beiſpiele ſteht, möchte es vielleicht paſſender ſcheinen, daß der Text zur Muſik gedichtet würde, als daß man die Muſik zum Texte komponirt. Inzwiſchen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponiſten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens, und rufen in ihm ſelbſt die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel ſeiner muſikaliſchen Phantaſie. — Daß übrigens die Zugabe der Dichtung zur Muſik uns ſo willkommen iſt, und ein Geſang mit verſtändlichen Worten uns ſo innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unſere unmittelbarſte und unſere mittelbarſte Erkenntnißweiſe zugleich und im Verein angeregt werden: die unmittelbarſte nämlich iſt die, für welche die Muſik die Regungen des Willens ſelbſt ausdrückt, die mittelbarſte aber die der durch Worte bezeichneten Begriffe. Bei der Sprache der Empfindungen mag die Vernunft nicht gern ganz müßig ſitzen. Die Muſik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken; aber durch die Zugabe der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenſtände dieſer, die Motive, welche jene veranlaſſen. — Die Muſik einer Oper, wie die Partitur ſie darſtellt, hat eine völlig unabhängige, geſonderte, gleichſam abſtrakte Exiſtenz für ſich, welcher die Hergänge und Perſonen des Stücks fremd ſind, und die ihre eigenen, unwandelbaren Regeln befolgt; daher ſie auch ohne den Text vollkommen wirkſam iſt. Dieſe Muſik aber, da ſie mit Rückſicht auf das Drama komponirt wurde, iſt gleichſam die Seele deſſelben, indem ſie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Perſonen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieſer beruhenden, letzten und geheimen Nothwendigkeit

aller jener Vorgänge wird. Auf einem undeutlichen Gefühl hievon beruht eigentlich der Genuß des Zuſchauers, wenn er kein bloßer Gaffer iſt. Dabei jedoch zeigt, in der Oper, die Muſik ihre heterogene Natur und höhere Weſenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge; in Folge welcher ſie den Sturm der Leidenſchaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weiſe ausdrückt und mit demſelben Pomp ihre Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill, oder der Zwiſt einer Bürgerfamilie, das Materielle des Stückes liefern. Denn für ſie ſind bloß die Leidenſchaften, die Willensbewegungen vorhanden, und ſie ſieht, wie Gott, nur die Herzen. Sie aſſimilirt ſich nie dem Stoffe: daher auch wenn ſie ſogar die lächerlichſten und ausſchweifendeſten Poſſen der komiſchen Oper begleitet, ſie doch in ihrer weſentlichen Schönheit, Reinheit und Erhabenheit bleibt, und ihre Verſchmelzung mit jenen Vorgängen nicht vermag, ſie von ihrer Höhe, der alles Lächerliche eigentlich fremd iſt, herabzuziehen. So ſchwebt über dem Poſſenſpiel und den endloſen Miſeren des Menſchenlebens die tiefe und ernſte Bedeutung unſers Daſeyns, und verläßt ſolches keinen Augenblick.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die bloße Inſtrumentalmuſik: ſo zeigt uns eine Beethoven'ſche Symphonie die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenſte Ordnung zum Grunde liegt, den heftigſten Kampf, der ſich im nächſten Augenblick zur ſchönſten Eintracht geſtaltet: es iſt rerum concordia discors, ein treues und vollkommenes Abbild des Weſens der Welt, welche dahin rollt, im unüberſehbaren Gewirre zahlloſer Geſtalten und durch ſtete Zerſtörung ſich ſelbſt erhält. Zugleich nun aber ſprechen aus dieſer Symphonie alle menſchlichen Leidenſchaften und Affekte: die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung u. ſ. w. in zahlloſen Nüancen, jedoch alle gleichſam nur in abstracto und ohne alle Beſonderung: es iſt ihre bloße Form, ohne den Stoff, wie eine Geiſterwelt, ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, ſie beim Zuhören zu realiſiren, ſie, in der Phantaſie, mit Fleiſch und Bein zu bekleiden und allerhand Scenen des Lebens und der Natur darin zu ſehen. Jedoch befördert Dies, im Ganzen genommen, nicht ihr Verſtändniß, noch ihren Genuß, giebt ihr vielmehr einen fremdartigen, willkürlichen

Zuſatz: daher iſt es beſſer, ſie in ihrer Unmittelbarkeit und rein aufzufaſſen.

Nachdem ich nun im Bisherigen, wie auch im Texte, die Muſik allein von der metaphyſiſchen Seite, alſo hinſichtlich der innern Bedeutung ihrer Leiſtungen betrachtet habe, iſt es angemeſſen, auch die Mittel, durch welche ſie, auf unſern Geiſt wirkend, dieſelben zu Stande bringt, einer allgemeinen Betrachtung zu unterwerfen, mithin die Verbindung jener metaphyſiſchen Seite der Muſik mit der genugſam unterſuchten und bekannten phyſiſchen nachzuweiſen. — Ich gehe von der allgemein bekannten und durch neuere Entwürfe keineswegs erſchütterten Theorie aus, daß alle Harmonie der Töne auf der Koincidenz der Vibrationen beruht, welche, wann zwei Töne zugleich erklingen, etwan bei jeder zweiten, oder bei jeder dritten, oder bei jeder vierten Vibration eintrifft, wonach ſie dann Oktav, Quint, oder Quart von einander ſind u. ſ. w. So lange nämlich die Vibrationen zweier Töne ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältniß zu einander haben, laſſen ſie ſich durch ihre oft wiederkehrende Koincidenz, in unſerer Apprehenſion zuſammenfaſſen: die Töne verſchmelzen mit einander und ſtehen dadurch im Einklang. Iſt hingegen jenes Verhältniß ein irrationales, oder ein nur in größern Zahlen ausdrückbares; ſo tritt keine faßliche Koincidenz der Vibrationen ein, ſondern obstrepunt sibi perpetuo, wodurch ſie der Zuſammenfaſſung in unſerer Apprehenſion widerſtreben und demnach eine Diſſonanz heißen. Dieſer Theorie nun zufolge iſt die Muſik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältniſſe, nicht etwan, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen, ſondern dieſelben zu einer ganz unmittelbaren und ſimultanen ſinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphyſiſchen Bedeutung der Muſik mit dieſer ihrer phyſiſchen und arithmetiſchen Grundlage beruht nun darauf, daß das unſerer Apprehenſion Widerſtrebende, das Irrationale, oder die Diſſonanz, zum natürlichen Bilde des unſerm Willen Widerſtrebenden wird; und umgekehrt wird die Konſonanz, oder das Rationale, indem ſie unſerer Auffaſſung ſich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältniſſen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechſelungen

zuläßt; so wird, mittelst seiner, die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattirungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittelst Erfindung der Melodie geschieht. Wir sehen also hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen Vorstellung hinübergespielt, als welche der ausschließliche Schauplatz der Leistungen aller schönen Künste ist; da diese durchaus verlangen, daß der Wille selbst aus dem Spiel bleibe und wir durchweg uns als rein Erkennende verhalten. Daher dürfen die Affektionen des Willens selbst, also wirklicher Schmerz und wirkliches Behagen, nicht erregt werden, sondern nur ihre Substitute, das dem Intellekt Angemessene, als Bild der Befriedigung des Willens, und das jenem mehr oder weniger Widerstrebende, als Bild des größern oder geringern Schmerzes. Nur so verursacht die Musik uns nie wirkliches Leiden, sondern bleibt auch in ihren schmerzlichsten Accorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemnissen und Quaalen, selbst noch in den wehmüthigsten Melodien. Wo hingegen, in der Wirklichkeit und ihren Schrecken, unser Wille selbst das so Erregte und Gequälte ist; da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältnissen zu thun, sondern sind vielmehr jetzt selbst die gespannte, gekniffene und zitternde Saite.

Weil nun ferner, in Folge der zum Grunde gelegten physikalischen Theorie, das eigentlich Musikalische der Töne in der Proportion der Schnelligkeit ihrer Vibrationen, nicht aber in ihrer relativen Stärke liegt; so folgt das musikalische Gehör, bei der Harmonie, stets vorzugsweise dem höchsten Ton, nicht dem stärksten: daher sticht, auch bei der stärksten Orchesterbegleitung, der Sopran hervor und erhält dadurch ein natürliches Recht auf den Vortrag der Melodie, welches zugleich unterstützt wird durch seine, auf derselben Schnelligkeit der Vibrationen beruhende, große Beweglichkeit, wie sie sich in den figurirten Sätzen zeigt, und wodurch der Sopran der geeignete Repräsentant der erhöhten, für den leisesten Eindruck empfänglichen und durch ihn bestimmbaren

Sensibilität, folglich des auf der obersten Stufe der Wesenleiter stehenden, aufs höchste gesteigerten Bewußtseyns wird. Seinen Gegensatz bildet, aus den umgekehrten Ursachen, der schwerbewegliche, nur in großen Stufen, Terzen, Quarten und Quinten, steigende und fallende und dabei in jedem seiner Schritte durch feste Regeln geleitete Baß, welcher daher der natürliche Repräsentant des gefühllosen, für feine Eindrücke unempfänglichen und nur nach allgemeinen Gesetzen bestimmbaren, unorganischen Naturreiches ist. Er darf sogar nie um einen Ton, z. B. von Quart auf Quint steigen; da dies in den obern Stimmen die fehlerhafte Quinten- und Oktaven-Folge herbeiführt: daher kann er, ursprünglich und in seiner eigenen Natur, nie die Melodie vortragen. Wird sie ihm dennoch zugetheilt; so geschieht es mittelst des Kontrapunktes, d. h. er ist ein versetzter Baß, nämlich eine der obern Stimmen ist herabgesetzt und als Baß verkleidet: eigentlich bedarf er dann noch eines zweiten Grundbasses zu seiner Begleitung. Diese Widernatürlichkeit einer im Basse liegenden Melodie führt herbei, daß Baßarien, mit voller Begleitung, uns nie den reinen, ungetrübten Genuß gewähren, wie die Sopranarie, als welche, im Zusammenhang der Harmonie, allein naturgemäß ist. Beiläufig gesagt, könnte ein solcher melodischer, durch Versetzung erzwungener Baß, im Sinn unserer Metaphysik der Musik, einem Marmorblocke verglichen werden, dem man die menschliche Gestalt aufgezwungen hat: dem steinernen Gast im „Don Juan" ist er eben dadurch wundervoll angemessen.

Jetzt aber wollen wir noch der Genesis der Melodie etwas näher auf den Grund gehen, welches durch Zerlegung derselben in ihre Bestandtheile zu bewerkstelligen ist und uns jedenfalls das Vergnügen gewähren wird, welches dadurch entsteht, daß man sich Dinge, die in concreto Jedem bewußt sind, ein Mal auch zum abstrakten und deutlichen Bewußtseyn bringt, wodurch sie den Schein der Neuheit gewinnen.

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen: jenes kann man auch als das quantitative, dieses als das qualitative bezeichnen, da das erstere die Dauer, das letztere die Höhe und Tiefe der Töne betrifft. In der Notenschrift hängt das erstere den senkrechten, das letztere den horizontalen Linien an. Beiden liegen rein arithmetische Verhält-

niſſe, alſo die der Zeit, zum Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem andern die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. Das rhythmiſche Element iſt das weſentlichſte; da es, für ſich allein und ohne das andere eine Art Melodie darzuſtellen vermag, wie z. B. auf der Trommel geſchieht: die vollkommene Melodie verlangt jedoch beide. Sie beſteht nämlich in einer abwechſelnden Entzweiung und Verſöhnung derſelben; wie ich ſogleich zeigen werde, aber zuvor, da von dem harmoniſchen Elemente ſchon im Bisherigen die Rede geweſen, das rhythmiſche etwas näher betrachten will.

Der Rhythmus iſt in der Zeit was im Raume die Symmetrie iſt, nämlich Theilung in gleiche und einander entſprechende Theile, und zwar zunächſt in größere, welche wieder in kleinere, jenen untergeordnete, zerfallen. In der von mir aufgeſtellten Reihe der Künſte bilden Architektur und Muſik die beiden äußerſten Enden. Auch ſind ſie, ihrem innern Weſen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung nach, die heterogenſten, ja, wahre Antipoden: ſogar auf die Form ihrer Erſcheinung erſtreckt ſich dieſer Gegenſatz, indem die Architektur allein im Raum iſt, ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit, die Muſik allein in der Zeit, ohne irgend eine Beziehung auf den Raum*). Hieraus nun entſpringt ihre einzige Analogie, daß nämlich, wie in der Architektur die Symmetrie das Ordnende und Zuſammenhaltende iſt, ſo in der Muſik der Rhythmus, wodurch auch hier ſich bewährt, daß les extrêmes se touchent. Wie die letzten Beſtandtheile eines Gebäudes die ganz gleichen Steine, ſo ſind die eines Tonſtückes die ganz gleichen Takte: dieſe werden jedoch noch durch Auf- und Niederſchlag, oder überhaupt durch den Zahlenbruch, welcher die Taktart bezeichnet, in gleiche Theile getheilt, die man allenfalls den Dimenſionen des Steines vergleichen mag. Aus mehreren Takten beſteht die muſikaliſche Periode, welche ebenfalls zwei gleiche Hälften hat, eine ſteigende,

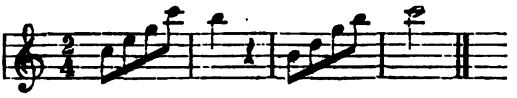
*) Es wäre ein falſcher Einwurf, daß auch Skulptur und Malerei bloß im Raume ſeien: denn ihre Werke hängen zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar mit der Zeit zuſammen, indem ſie Leben, Bewegung, Handlung darſtellen. Eben ſo falſch wäre es zu ſagen, daß auch die Poeſie, als Rede, allein der Zeit angehöre: dies gilt, eben ſo, nur unmittelbar von den Worten: ihr Stoff iſt alles Daſeiende, alſo das Räumliche.

anſtrebende, meiſtens zur Dominante gehende, und eine ſinkende, beruhigende, den Grundton wiederfindende. Zwei, auch wohl mehrere Perioden machen einen Theil aus, der meiſtens durch das Wiederholungszeichen gleichfalls ſymmetriſch verdoppelt wird: aus zwei Theilen wird ein kleineres Muſikſtück, oder aber nur ein Satz eines größern; wie denn ein Koncert oder Sonate aus dreien, eine Symphonie aus vier, eine Meſſe aus fünf Sätzen zu beſtehen pflegt. Wir ſehen alſo das Tonſtück, durch die ſymmetriſche Eintheilung und abermalige Theilung, bis zu den Takten und deren Brüchen herab, bei durchgängiger Unter-, Ueber- und Neben-Ordnung ſeiner Glieder, gerade ſo zu einem Ganzen verbunden und abgeſchloſſen werden, wie das Bauwerk durch ſeine Symmetrie: nur daß bei dieſem ausſchließlich im Raume iſt, was bei jenem ausſchließlich in der Zeit. Das bloße Gefühl dieſer Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, daß Architektur gefrorene Muſik ſei. Der Urſprung deſſelben iſt auf Goethe zurückzuführen, da er, nach Eckermanns Geſprächen, Bd. II, S. 88, geſagt hat: „Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die Baukunſt eine erſtarrte Muſik nenne: und wirklich hat es etwas: die Stimmung die von der Baukunſt ausgeht, kommt dem Effekt der Muſik nahe.“ Wahrſcheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konverſation fallen laſſen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die was er ſo fallen ließ auflaſen, um nachher damit geſchmückt einher zu gehen. Was übrigens Goethe auch geſagt haben mag, ſo erſtreckt die hier von mir auf ihren alleinigen Grund, nämlich auf die Analogie des Rhythmus mit der Symmetrie, zurückgeführte Analogie der Muſik mit der Baukunſt ſich demgemäß allein auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Weſen beider Künſte, als welches himmelweit verſchieden iſt: es wäre ſogar lächerlich, die beſchränkteſte und ſchwächſte aller Künſte mit der ausgedehnteſten und wirkſamſten im Weſentlichen gleich ſtellen zu wollen. Als Amplifikation der nachgewieſenen Analogie könnte man noch hinzuſetzen, daß, wann die Muſik, gleichſam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um ſich, vom Zwang des Rhythmus losgeriſſen, in der freien Phantaſie einer figurirten Kadenz zu ergehen, ein ſolches vom Rhythmus entblößtes Ton-

ſtück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog ſei, welche man demnach, in der kühnen Sprache jenes Witzwortes, eine gefrorene Kadenz nennen mag.

Nach dieſer Erörterung des Rhythmus habe ich jetzt darzuthun, wie in der ſtets erneuerten Entzweiung und Verſöhnung des rhythmiſchen Elements der Melodie mit dem harmoniſchen das Weſen derſelben beſteht. Ihr harmoniſches Element nämlich hat den Grundton zur Vorausſetzung, wie das rhythmiſche die Taktart, und beſteht in einem Abirren von demſelben, durch alle Töne der Skala, bis es, auf kürzerem oder längerem Umwege, eine harmoniſche Stufe, meiſtens die Dominante oder Unterdominante, erreicht, die ihm eine unvollkommene Beruhigung gewährt: dann aber folgt, auf gleich langem Wege, ſeine Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Beides muß nun aber ſo geſchehen, daß das Erreichen der beſagten Stufe, wie auch das Wiederfinden des Grundtons, mit gewiſſen bevorzugten Zeitpunkten des Rhythmus zuſammentreffe, da es ſonſt nicht wirkt. Alſo, wie die harmoniſche Tonfolge gewiſſe Töne verlangt, vorzüglich die Tonika, nächſt ihr die Dominante u. ſ. w.; ſo fordert ſeinerſeits der Rhythmus gewiſſe Zeitpunkte, gewiſſe abgezählte Takte und gewiſſe Theile dieſer Takte, welche man die ſchweren, oder guten Zeiten, oder die accentuirten Takttheile nennt, im Gegenſatz der leichten, oder ſchlechten Zeiten, oder unaccentuirten Takttheile. Nun beſteht die Entzweiung jener beiden Grundelemente darin, daß indem die Forderung des einen befriedigt wird, die des andern es nicht iſt, die Verſöhnung aber darin, daß beide zugleich und auf ein Mal befriedigt werden. Nämlich jenes Herumirren der Tonfolge, bis zum Erreichen einer mehr oder minder harmoniſchen Stufe, muß dieſe erſt nach einer beſtimmten Anzahl Takte, ſodann aber auf einem guten Zeittheil des Taktes antreffen, wodurch dieſelbe zu einem gewiſſen Ruhepunkte für ſie wird; und ebenſo muß die Rückkehr zur Tonika dieſe nach einer gleichen Anzahl Takte und ebenfalls auf einem guten Zeittheil wiederfinden, wodurch dann die völlige Befriedigung eintritt. So lange dieſes geforderte Zuſammentreffen der Befriedigungen beider Elemente nicht erreicht wird, mag einerſeits der Rhythmus ſeinen regelrechten Gang gehen, und andererſeits die geforderten Noten oft genug vorkommen; ſie werden

dennoch ganz ohne jene Wirkung bleiben, durch welche die Melodie entſteht: dies zu erläutern diene das folgende, höchſt einfache Beiſpiel:



Hier trifft die harmoniſche Tonfolge gleich am Schluß des erſten Takts auf die Tonika: allein ſie erhält dadurch keine Befriedigung; weil der Rhythmus im ſchlechteſten Takttheile begriffen iſt. Gleich darauf, im zweiten Takt, hat der Rhythmus das gute Takttheil; aber die Tonfolge iſt auf die Septime gekommen. Hier ſind alſo die beiden Elemente der Melodie ganz *entzweit*; und wir fühlen uns beunruhigt. In der zweiten Hälfte der Periode trifft Alles umgekehrt, und ſie werden, im letzten Ton, *verſöhnt*. Dieſer Vorgang iſt in jeder Melodie, wiewohl meiſtens in viel größerer Ausdehnung, nachzuweiſen. Die dabei nun Statt findende beſtändige *Entzweiung und Verſöhnung* ihrer beiden Elemente iſt, metaphyſiſch betrachtet, das Abbild der Entſtehung neuer Wünſche und ſodann ihrer Befriedigung. Eben dadurch ſchmeichelt die Muſik ſich ſo in unſer Herz, daß ſie ihm ſtets die vollkommene Befriedigung ſeiner Wünſche vorſpiegelt. Näher betrachtet, ſehen wir in dieſem Hergang der Melodie eine gewiſſermaaßen *innere* Bedingung (die harmoniſche) mit einer *äußern* (der rhythmiſchen) wie durch einen *Zufall* zuſammentreffen, — welchen freilich der Komponiſt herbeiführt und der inſofern dem Reim in der Poeſie zu vergleichen iſt: dies aber eben iſt das Abbild des Zuſammentreffens unſerer Wünſche mit den von ihnen unabhängigen, günſtigen, äußeren Umſtänden, alſo das Bild des Glücks. — Noch verdient hiebei die Wirkung des *Vorhalts* beachtet zu werden. Er iſt eine Diſſonanz, welche die mit Gewißheit erwartete, finale Konſonanz verzögert; wodurch das Verlangen nach ihr verſtärkt wird und ihr Eintritt deſto mehr befriedigt: offenbar ein Analogon der durch Verzögerung erhöhten Befriedigung des Willens. Die vollkommene Kadenz erfordert den vorhergehenden Septimenaccord auf der Dominante; weil nur auf das dringendeſte Verlangen die am tiefſten gefühlte Befriedigung und gänzliche Beruhigung folgen kann. Durchgängig alſo beſteht die Muſik in einem ſteten Wechſel von mehr oder

minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Accorden, mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein ſteter Wechſel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunſch oder Furcht, mit eben ſo verſchieden gemeſſener Beruhigung iſt. Demgemäß beſteht die harmoniſche Fortſchreitung in der kunſtgerechten Abwechſelung der Diſſonanz und Konſonanz. Eine Folge bloß konſonanter Accorde würde überſättigend, ermüdend und leer ſeyn, wie der languor, den die Befriedigung aller Wünſche herbeiführt. Daher müſſen Diſſonanzen, obwohl ſie beunruhigend und faſt peinlich wirken, eingeführt werden, aber nur um, mit gehöriger Vorbereitung, wieder in Konſonanzen aufgelöſt zu werden. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Muſik nur zwei Grundaccorde: den diſſonanten Septimenaccord und den harmoniſchen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Accorde zurückzuführen ſind. Dies iſt eben Dem entſprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt, unter wie vielerlei Geſtalten ſie auch ſich darſtellen mögen. Und wie es zwei allgemeine Grundſtimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit oder wenigſtens Rüſtigkeit, und Betrübniß oder doch Beklemmung; ſo hat die Muſik zwei allgemeine Tonarten Dur und Moll, welche jenen entſprechen, und ſie muß ſtets ſich in einer von beiden befinden. Es iſt aber in der That höchſt wunderbar, daß es ein weder phyſiſch ſchmerzliches, noch auch konventionelles, dennoch ſogleich anſprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes giebt: das Moll. Daran läßt ſich ermeſſen, wie tief die Muſik im Weſen der Dinge und des Menſchen gegründet iſt. — Bei nordiſchen Völkern, deren Leben ſchweren Bedingungen unterliegt, namentlich bei den Ruſſen, herrſcht das Moll vor, ſogar in der Kirchenmuſik. — Allegro in Moll iſt in der Franzöſiſchen Muſik ſehr häufig und charakteriſirt ſie: es iſt, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt.

Ich füge noch ein Paar Nebenbetrachtungen hinzu. — Unter dem Wechſel der Tonika, und mit ihr des Werthes aller Stufen, in Folge deſſen derſelbe Ton als Sekunde, Terz, Quart u. ſ. w. figurirt, ſind die Töne der Skala den Schauſpielern analog, welche bald dieſe, bald jene Rolle übernehmen müſſen, während ihre Perſon dieſelbe bleibt. Daß dieſe jener oft nicht genau

angemeſſen iſt, kann man der (am Schluß des §. 52 des erſten Bandes erwähnten) unvermeidlichen Unreinheit jedes harmoniſchen Syſtems vergleichen, welche die gleichſchwebende Temperatur herbeigeführt hat. —

Vielleicht könnte Einer und der Andere daran Anſtoß nehmen, daß die Muſik, welche ja oft ſo geiſterhebend auf uns wirkt, daß uns dünkt, ſie rede von anderen und beſſeren Welten, als die unſere iſt, nach gegenwärtiger Metaphyſik derſelben, doch eigentlich nur dem Willen zum Leben ſchmeichelt, indem ſie ſein Weſen darſtellt, ſein Gelingen ihm vormalt und am Schluß ſeine Befriedigung und Genügen ausdrückt. Solche Bedenken zu beruhigen mag folgende Veda-Stelle dienen: Etanand sroup, quod forma gaudii est, τον pram Atma ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est. (Oupnekhat, Vol. I, p. 405, et iterum Vol. II, p. 215.)

Ergänzungen

zum

vierten Buch.

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.

Lao-tseu-Tao-te-king, ed. *Stan. Julien* p. 184.

Zum vierten Buch.

Kapitel 40.

Vorwort.

Die Ergänzungen zu dieſem vierten Buche würden ſehr beträchtlich ausfallen, wenn nicht zwei ihrer vorzüglich bedürftige Hauptgegenſtände, nämlich die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral, auf Anlaß der Preisfragen zweier Skandinaviſcher Akademien, ausführliche, monographiſche Bearbeitungen von mir erhalten hätten, welche unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ im Jahre 1841 dem Publiko vorgelegt ſind. Demzufolge aber ſetze ich die Bekanntſchaft mit der eben genannten Schrift bei meinen Leſern eben ſo unbedingt voraus, wie ich bei den Ergänzungen zum zweiten Buche die mit der Schrift „Ueber den Willen in der Natur“ vorausgeſetzt habe. Ueberhaupt mache ich die Anforderung, daß wer ſich mit meiner Philoſophie bekannt machen will, jede Zeile von mir leſe. Denn ich bin kein Vielſchreiber, kein Kompendienfabrikant, kein Honorarverdiener, Keiner, der mit ſeinen Schriften nach dem Beifall eines Miniſters zielt, mit Einem Worte, Keiner, deſſen Feder unter dem Einfluß perſönlicher Zwecke ſteht: ich ſtrebe nichts an, als die Wahrheit, und ſchreibe, wie die Alten ſchrieben, in der alleinigen Abſicht, meine Gedanken der Aufbewahrung zu übergeben, damit ſie einſt Denen zu Gute kommen, die ihnen nachzudenken und ſie zu ſchätzen verſtehen. Eben daher habe ich nur Weniges, dieſes aber mit Bedacht und in weiten Zwiſchenräumen geſchrieben, auch demgemäß die, in philoſophiſchen Schriften,

wegen des Zusammenhangs, bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philosoph frei ist, auf das möglich geringste Maaß beschränkt, so daß das Allermeiste nur an Einer Stelle zu finden ist. Deshalb also darf, wer von mir lernen und mich verstehen will, nichts, das ich geschrieben habe, ungelesen lassen. Beurtheilen jedoch und kritisiren kann man mich ohne Dieses, wie die Erfahrung gezeigt hat; wozu ich denn auch ferner viel Vergnügen wünsche.

Inzwischen wird der, durch die besagte Elimination zweier Hauptgegenstände, in diesem vierten Ergänzungsbuche, erübrigte Raum uns willkommen seyn. Denn da diejenigen Aufschlüsse, welche dem Menschen vor Allem am Herzen liegen und daher in jedem System, als letzte Ergebnisse, den Gipfel seiner Pyramide, bilden, sich auch in meinem letzten Buche zusammendrängen: so wird man jeder festeren Begründung, oder genaueren Ausführung derselben gern einen weiteren Raum gönnen. Ueberdies hat hier nun noch, als zur Lehre von der „Bejahung des Willens zum Leben" gehörend, eine Erörterung zur Sprache gebracht werden können, welche in unserm vierten Buche selbst unberührt geblieben ist, wie sie denn auch von allen mir vorhergegangenen Philosophen gänzlich vernachlässigt worden: es ist die innere Bedeutung und das Wesen an sich der mitunter bis zur heftigsten Leidenschaft anwachsenden Geschlechtsliebe; ein Gegenstand, dessen Aufnahme in den ethischen Theil der Philosophie nicht paradox seyn würde, wenn man dessen Wichtigkeit erkannt hätte. —

Kapitel 41.*)

Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich.

Der Tod ist der eigentliche inspirirende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch θανατου μελετη definirt hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod,

*) Dies Kapitel bezieht sich auf §. 54 des ersten Bandes.

philoſophirt werden. Daher wird es ganz in der Ordnung ſeyn, daß eine ſpecielle Betrachtung deſſelben hier an der Spitze des letzten, ernſteſten und wichtigſten unſerer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes: daher genießt das thieriſche Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es ſich ſeiner nur als endlos bewußt iſt. Beim Menſchen fand ſich, mit der Vernunft, nothwendig die erſchreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigſtens ein Erſatz beigegeben iſt; ſo verhilft die ſelbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu *metaphyſiſchen* Anſichten, die darüber tröſten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig iſt. Hauptſächlich auf dieſen Zweck ſind alle Religionen und philoſophiſchen Syſteme gerichtet, ſind alſo zunächſt das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem ſie dieſen Zweck erreichen, iſt ſehr verſchieden, und allerdings wird *eine* Religion oder Philoſophie viel mehr, als die andere, den Menſchen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angeſicht zu ſehen. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menſchen lehren, ſich als das Urweſen ſelbſt, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entſtehen und Vergehen weſentlich fremd iſt, werden darin viel mehr leiſten, als ſolche, welche ihn aus nichts gemacht ſeyn und ſeine, von einem andern empfangene Exiſtenz wirklich mit der Geburt anfangen laſſen. Dem entſprechend finden wir in Indien eine Zuverſicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat. Es iſt in der That eine bedenkliche Sache, dem Menſchen in dieſer wichtigen Hinſicht ſchwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuzwingen, und ihn dadurch zur Aufnahme der richtigeren und ſtandhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z. B. ihn lehren, daß er erſt kürzlich aus Nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch Nichts geweſen ſei und dennoch für die Zukunft unvergänglich ſeyn ſolle, iſt gerade ſo, wie ihn lehren, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines Andern, dennoch für ſein Thun und Laſſen in alle Ewigkeit verantwortlich ſeyn ſolle. Wenn nämlich dann, bei gereiftem Geiſte und eingetretenem Nachdenken, das Unhaltbare ſolcher Lehren ſich ihm

aufdringt; ſo hat er nichts Beſſeres an ihre Stelle zu ſetzen, ja, iſt nicht mehr fähig es zu verſtehen, und geht dadurch des Troſtes verluſtig, den auch ihm die Natur, zum Erſatz für die Gewißheit des Todes, beſtimmt hatte. In Folge ſolcher Entwickelung ſehen wir eben jetzt (1844) in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Socialiſten, und in Deutſchland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur abſolut phyſiſchen Anſicht herabſinken, welche zu dem Reſultate führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, und inſofern als Beſtialismus bezeichnet werden kann.

Nach Allem inzwiſchen, was über den Tod gelehrt worden, iſt nicht zu leugnen, daß, wenigſtens in Europa, die Meinung der Menſchen, ja oft ſogar des ſelben Individuums, gar häufig von Neuem hin und her ſchwankt zwiſchen der Auffaſſung des Todes als abſoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichſam mit Haut und Haar unſterblich ſeien. Beides iſt gleich falſch: allein wir haben nicht ſowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhern Geſichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus ſolche Anſichten von ſelbſt wegfallen.

Ich will, bei dieſen Betrachtungen, zuvörderſt vom ganz empiriſchen Standpunkt ausgehen. — Da liegt uns zunächſt die unleugbare Thatſache vor, daß, dem natürlichen Bewußtſeyn gemäß, der Menſch nicht bloß für ſeine Perſon den Tod mehr als alles Andere fürchtet, ſondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoiſtiſch über ſeinen eigenen Verluſt, ſondern aus Mitleid über das große Unglück, das Jene betroffen; daher er auch Den, welcher in ſolchem Falle nicht weint und keine Betrübniß zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. Dieſem geht parallel, daß die Rachſucht, in ihren höchſten Graden, den Tod des Gegners ſucht, als das größte Uebel, das ſich verhängen läßt. — Meinungen wechſeln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt ſich ſtets und überall gleich, iſt daher vor Allem zu beachten. Sie ſcheint nun hier deutlich auszuſagen, daß der Tod ein großes Uebel ſei. In der Sprache der Natur bedeutet Tod Vernichtung. Und daß es mit dem Tode Ernſt ſei, ließe ſich ſchon daraus abnehmen, daß es mit dem Leben, wie es Jeder weiß, kein Spaaß iſt. Wir müſſen wohl nichts Beſſeres, als dieſe Beiden, werth ſeyn.

In der That iſt die Todesfurcht von aller Erkenntniß unabhängig: denn das Thier hat ſie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt ſie ſchon mit auf die Welt. Dieſe Todesfurcht a priori iſt aber eben nur die Kehrſeite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja ſind. Daher iſt jedem Thiere, wie die Sorge für ſeine Erhaltung, ſo die Furcht vor ſeiner Zerſtörung angeboren: dieſe alſo, und nicht das bloße Vermeiden des Schmerzes iſt es, was ſich in der ängſtlichen Behutſamkeit zeigt, mit der das Thier ſich und noch mehr ſeine Brut vor Jedem, der gefährlich werden könnte, ſicher zu ſtellen ſucht. Warum flieht das Thier, zittert und ſucht ſich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als ſolcher aber dem Tode verfallen iſt und Zeit gewinnen möchte. Eben ſo iſt, von Natur, der Menſch. Das größte der Uebel, das Schlimmſte was überall gedroht werden kann, iſt der Tod, die größte Angſt Todesangſt. Nichts reißt uns ſo unwiderſtehlich zur lebhafteſten Theilnahme hin, wie fremde Lebensgefahr: nichts iſt entſetzlicher, als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende gränzenloſe Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus der Erkenntniß und Ueberlegung entſprungen ſeyn: vor dieſer erſcheint ſie vielmehr thöricht; da es um den objektiven Werth des Lebens ſehr mißlich ſteht, und wenigſtens zweifelhaft bleibt, ob daſſelbe dem Nichtſeyn vorzuziehen ſei, ja, wenn Erfahrung und Ueberlegung zu Worte kommen, das Nichtſeyn wohl gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob ſie wieder aufſtehen wollten; ſie würden mit dem Kopfe ſchütteln. Dahin geht auch des Sokrates Meinung, in Plato's Apologie, und ſelbſt der heitere und liebenswürdige Voltaire kann nicht umhin zu ſagen: on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon: und wieder: je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. Ueberdies muß ja das Leben ebenfalls bald enden; ſo daß die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazuſeyn hat, gänzlich verſchwinden vor der endloſen Zeit, da man nicht mehr ſeyn wird. Demnach erſcheint es, vor der Reflexion, ſogar lächerlich, um dieſe Spanne Zeit ſo ſehr beſorgt zu ſeyn, ſo ſehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr geräth, und Trauerſpiele zu dichten, deren Schreckliches ſeinen Nerven bloß in der Todesfurcht hat. Jene

mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde: sie ist daraus nur erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muß, so verbittert, kurz und ungewiß es auch immer seyn mag; und daß jener Wille, an sich und ursprünglich, erkenntnißlos und blind ist. Die Erkenntniß hingegen, weit entfernt der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu seyn, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Werthlosigkeit desselben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht bekämpft. — Wann sie nun siegt und demnach der Mensch dem Tode muthig und gelassen entgegengeht; so wird dies als groß und edel geehrt: wir feiern also dann den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir Den, in welchem die Erkenntniß in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod sich auf's Aeußerste sträubt und ihn verzweifelnd empfängt: *) und doch spricht sich in ihm nur das ursprüngliche Wesen unsers Selbst und der Natur aus. Wie könnte, läßt sich hier beiläufig fragen, die gränzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise, so lange als möglich, zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den Anhängern jeder Religion als dieser unwürdig betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter wäre? Und wie könnte sodann die Geringschätzung desselben groß und edel erscheinen? — Uns bestätigt sich inzwischen durch diese Betrachtungen: 1) daß der Wille zum Leben das innerste Wesen des Menschen ist; 2) daß er an sich erkenntnißlos, blind ist; 3) daß die Erkenntniß ein ihm ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip ist; 4) daß sie mit ihm streitet und unser Urtheil dem Siege der Erkenntniß über den Willen Beifall giebt.

Wenn was uns den Tod so schrecklich erscheinen läßt der Gedanke des Nichtseyns wäre; so müßten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es ist unumstößlich gewiß, daß das Nichtseyn nach dem Tode nicht

*) In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus. Cic. pro Milone, c. 34.

verschieden seyn kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerther. Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseyns eine zweite Unendlichkeit folgen sollte, in der wir nicht mehr seyn werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieser Durst nach Daseyn etwan dadurch entstanden seyn, daß wir es jetzt gekostet und so gar allerliebst gefunden hätten? Wie schon oben kurz erörtert: gewiß nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese des Nichtseyns erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelen-Unsterblichkeit allemal die einer „bessern Welt" angehängt, — ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt. — Dieses allen ungeachtet ist die Frage nach unserm Zustande nach dem Tode gewiß zehntausend Mal öfter, in Büchern und mündlich, erörtert worden, als die nach unserm Zustande vor der Geburt. Theoretisch ist dennoch die eine ein eben so nahe liegendes und berechtigtes Problem, wie die andere: auch würde wer die eine beantwortet hätte mit der andern wohl gleichfalls im Klaren seyn. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anstößig es wäre, zu denken, daß der Geist des Menschen, der die Welt umfaßt und so viele höchst vortreffliche Gedanken hat, mit ins Grab gesenkt würde: aber darüber, daß dieser Geist eine ganze Unendlichkeit habe verstreichen lassen, ehe er mit diesen seinen Eigenschaften entstanden sei, und die Welt eben so lange sich ohne ihn habe behelfen müssen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbestochenen Erkenntniß keine Frage sich natürlicher dar, als diese: eine unendliche Zeit ist vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch? — Metaphysisch ließe sich vielleicht antworten: „Ich war immer Ich: nämlich Alle, die jene Zeit hindurch Ich sagten, die waren eben Ich." Allein hievon sehen wir auf unserm, vor der Hand noch ganz empirischen Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht gewe
Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht seyn werde, trösten mit der unendlichen Zeit, da ich schon nicht gewesen bin, als einem wohl gewohnten und wahrlich sehr bequemen Zustande. Denn die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann so wenig schrecklich seyn, als die Unendlich-

keit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts ſich unterſcheiden, als durch die Dazwiſchenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch laſſen alle Beweiſe für die Fortdauer nach dem Tode ſich eben ſo gut in partem ante wenden, wo ſie dann das Daſeyn vor dem Leben demonſtriren, in deſſen Annahme Hindu und Buddhaiſten ſich daher ſehr konſequent beweiſen. Kants Idealität der Zeit allein löſt alle dieſe Räthſel: doch davon iſt jetzt noch nicht die Rede. Soviel aber geht aus dem Geſagten hervor, daß über die Zeit, da man nicht mehr ſeyn wird, zu trauern, eben ſo abſurd iſt, als es ſeyn würde über die, da man noch nicht geweſen: denn es iſt gleichgültig, ob die Zeit, welche unſer Daſeyn nicht füllt, zu der, welche es füllt, ſich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgeſehen von dieſen Zeitbetrachtungen, iſt es an und für ſich abſurd, das Nichtſeyn für ein Uebel zu halten; da jedes Uebel, wie jedes Gut, das Daſeyn zur Vorausſetzung hat, ja ſogar das Bewußtſeyn; dieſes aber mit dem Leben aufhört, wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abweſenheit deſſelben, als gar keine Uebel enthaltend, wohl bekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks iſt. Von dieſem Geſichtspunkte aus betrachtete Epikur den Tod und ſagte daher ganz richtig ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß wann wir ſind, der Tod nicht iſt, und wann der Tod iſt, wir nicht ſind (Diog. Laert., X, 27). Verloren zu haben was nicht vermißt werden kann, iſt offenbar kein Uebel: alſo darf das Nichtſeynwerden uns ſo wenig anfechten, wie das Nichtgeweſenſeyn. Vom Standpunkt der Erkenntniß aus erſcheint demnach durchaus kein Grund den Tod zu fürchten: im Erkennen aber beſteht das Bewußtſeyn; daher für dieſes der Tod kein Uebel iſt. Auch iſt es wirklich nicht dieſer erkennende Theil unſers Ichs, welcher den Tod fürchtet; ſondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis, von der alles Lebende erfüllt iſt, aus. Dieſem aber iſt ſie, wie ſchon oben erwähnt, weſentlich, eben weil er Wille zum Leben iſt, deſſen ganzes Weſen im Drange nach Leben und Daſeyn beſteht, und dem die Erkenntniß nicht urſprünglich, ſondern erſt in Folge ſeiner Objektivation in animaliſchen Individuen beiwohnt. Wenn er nun, mittelſt ihrer,

den Tod, als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identificirt hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten untersuchen und uns dabei der hier, mit gehöriger Unterscheidung des wollenden vom erkennenden Theil unsers Wesens, nachgewiesenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derselben entsprechend ist auch, was uns den Tod so furchtbar macht, nicht sowohl das Ende des Lebens, da dieses Keinem als des Regrettirens sonderlich werth erscheinen kann; als vielmehr die Zerstörung des Organismus: eigentlich, weil dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln der Krankheit, oder des Alters: hingegen der Tod selbst besteht, für das Subjekt, bloß in dem Augenblick, da das Bewußtseyn schwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjektiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtseyn. Was nun das Schwinden dieses sei, kann Jeder einigermaaßen aus dem Einschlafen beurtheilen: noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht so allmälig, noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft, noch bei vollem Bewußtseyn, schwindet, und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt: die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltsame Tod kann nicht schmerzlich seyn; da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher, oft nur an ihren äußerlichen Zeichen bemerkt werden: sind sie schnell tödtlich; so wird das Bewußtseyn vor dieser Entdeckung schwinden: tödten sie später; so ist es wie bei andern Krankheiten. Auch alle Die, welche im Wasser, oder durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewußtseyn verloren haben, sagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geschehen sei. Und nun endlich gar der eigentliche naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanasie,

iſt ein allmäliges Verſchwinden und Verſchweben aus dem Daſeyn, auf unmerkliche Weiſe. Nach und nach erlöſchen im Alter die Leidenſchaften und Begierden, mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenſtände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorſtellende Kraft wird immer ſchwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehen ſpurlos vorüber, die Tage rollen immer ſchneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutſamkeit, Alles verblaſſt. Der Hochbetagte wankt umher, oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Geſpenſt ſeines ehemaligen Weſens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerſtören? Eines Tages iſt dann ein Schlummer der letzte, und ſeine Träume ſind — — — Es ſind die, nach welchen ſchon Hamlet frägt, in dem berühmten Monolog. Ich glaube, wir träumen ſie eben jetzt.

Hieher gehört noch die Bemerkung, daß die Unterhaltung des Lebensproceſſes, wenn ſie gleich eine metaphyſiſche Grundlage hat, nicht ohne Widerſtand, folglich nicht ohne Anſtrengung vor ſich geht. Dieſe iſt es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einſtellt und einige Sekretionen, die Reſpiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus iſt zu ſchließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensproceſſes für die treibende Kraft deſſelben eine wunderſame Erleichterung ſeyn muß: vielleicht hat dieſe Antheil an dem Ausdruck ſüßer Zufriedenheit auf dem Geſichte der meiſten Todten. Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem ſchweren, alpgedrückten Traume ähnlich ſeyn.

Bis hieher hat ſich uns ergeben, daß der Tod, ſo ſehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel ſeyn könnte. Oft aber erſcheint er ſogar als ein Gut, ein Erwünſchtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hinderniſſe ſeines Daſeyns, oder ſeiner Beſtrebungen geſtoßen iſt, was an unheilbaren Krankheiten, oder an untröſtlichem Grame leidet, — hat zur letzten, meiſtens ſich ihm von ſelbſt öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schooß der Natur, aus welchem es, wie alles Andere auch, auf eine kurze Zeit heraufgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günſtigere Bedingungen des Daſeyns, als ihm geworden, und von wo aus ihm der ſelbe Weg ſtets offen bleibt. Jene Rückkehr iſt die cessio bonorum des Lebenden. Jedoch

wird sie auch hier erst nach einem physischen, oder moralischen Kampfe angetreten: so sehr sträubt Jedes sich, dahin zurückzugehen, von wo es so leicht und bereitwillig hervorkam, zu einem Daseyn, welches so viele Leiden und so wenige Freuden zu bieten hat. — Die Hindu geben dem Todesgotte Yama zwei Gesichter: ein sehr furchtbares und schreckliches, und ein sehr freudiges und gütiges. Dies erklärt sich zum Theil schon durch die eben angestellte Betrachtung.

Auf dem empirischen Standpunkt, auf welchem wir noch immer stehen, ist auch die folgende Betrachtung eine sich von selbst darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau bestimmt und dadurch in ihre Gränzen zurückgewiesen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, daß Sensibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion u. s. w. hier aufgehört haben. Ich schließe daraus mit Sicherheit, daß Dasjenige, welches diese bisher aktuirte, jedoch ein mir stets Unbekanntes war, sie jetzt nicht mehr aktuirt, also von ihnen gewichen ist. — Wollte ich nun aber hinzusetzen, dies müsse eben Das gewesen seyn, was ich nur als Bewußtseyn, mithin als Intelligenz, gekannt habe (Seele); so wäre dies nicht bloß unberechtigt, sondern offenbar falsch geschlossen. Denn stets hat das Bewußtseyn sich mir nicht als Ursache, sondern als Produkt und Resultat des organischen Lebens gezeigt, indem es in Folge desselben stieg und sank, nämlich in den verschiedenen Lebensaltern, in Gesundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen u. s. w., also stets als Wirkung, nie als Ursache des organischen Lebens auftrat, stets sich zeigte als etwas, das entsteht und vergeht, und wieder entsteht, so lange hiezu die Bedingungen noch da sind, aber außerdem nicht. Ja, ich kann auch gesehen haben, daß die völlige Zerrüttung des Bewußtseyns, der Wahnsinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit sich herabzuziehen und zu deprimiren, oder gar das Leben zu gefährden, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft, sehr erhöht, und dieses eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Ursachen konkurriren. — Sodann: Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußtseyns. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten Princip inhärire, dazu ist kein Anlaß vor-

handen; um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft ist. — Aber eben so wenig Anlaß ist andererseits zu schließen, daß, weil hier das organische Leben aufgehört hat, deshalb auch jene dasselbe bisher aktuirende Kraft zu Nichts geworden sei; — so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist. Wenn ein Pendel, durch Wiederfinden seines Schwerpunkts, endlich zur Ruhe kommt, und also das individuelle Scheinleben desselben aufgehört hat; so wird Keiner wähnen, jetzt sei die Schwere vernichtet; sondern Jeder begreift, daß sie in zahllosen Erscheinungen nach wie vor thätig ist. Allerdings ließe sich gegen dieses Gleichniß einwenden, daß hier auch in diesem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat thätig zu seyn, sondern nur ihre Thätigkeit augenfällig zu äußern: wer darauf besteht, mag sich statt dessen einen elektrischen Körper denken, in welchem, nach seiner Entladung, die Elektricität wirklich aufgehört hat thätig zu seyn. Ich habe daran nur zeigen wollen, daß wir selbst den untersten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Princips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren, den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existiren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuirte, die selbe sei, welche in dem jetzt blühenden thätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar. Gewiß aber wissen wir, daß, wie im zweiten Buche dargethan wurde, nur Das vergänglich ist, was in der Kausalkette begriffen ist: dies aber sind bloß die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkräfte: denn Beide

sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Princip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken, bis etwan eine tiefere Forschung uns hat erkennen lassen, was es an sich selbst sei. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen und Zustände, welche das Band der Ursachen und Wirkungen herbei und hinwegführt, und welche allein dem Entstehen und Vergehen, wie es in der Erfahrung vorliegt, unterworfen sind. Soweit also ließe sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehens nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen, noch den Trost gewähren, den man von solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als eine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerste Princip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht verschmähen. — Ja, es ließe sich das Paradoxon aufstellen, daß auch jenes Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Kausalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, durch seine absolute Beharrlichkeit uns eine Unzerstörbarkeit zusichert, vermöge welcher, wer keine andere zu fassen fähig wäre, sich doch schon einer gewissen Unvergänglichkeit getrösten könnte. „Wie?“ wird man sagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehen werden?“ — Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub und Asche daliegt, wird bald, im Wasser aufgelöst, als Krystall anschießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reducirt: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Thier gestalten und aus ihrem geheimnißvollen Schooß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid. Ist nun, als eine solche Materie fortzudauern, so ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernst, daß selbst diese Beharrlichkeit der Materie von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugniß ablegt, wenn auch nur wie

im Bilde und Gleichniß, oder vielmehr nur wie im Schattenriß. Dies einzusehen, dürfen wir uns nur an die Kapitel 24 gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der sich ergab, daß die lautere, formlose Materie, — diese für sich allein nie wahrgenommene, aber als stets bleibend vorausgesetzte Basis der Erfahrungswelt, — der unmittelbare Wiederschein, die Sichtbarkeit überhaupt, des Dinges an sich, also des Willens, ist; daher von ihr, unter den Bedingungen der Erfahrung, das gilt, was dem Willen an sich schlechthin zukommt und sie seine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergiebt. Weil, wie schon gesagt, die Natur nicht lügt; so kann keine aus einer rein objektiven Auffassung derselben entsprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Ansicht ganz und gar falsch seyn, sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur sehr einseitig und unvollständig. Eine solche aber ist unstreitig auch der konsequente Materialismus, etwan der des Epikuros, eben so gut, wie der ihm entgegengesetzte absolute Idealismus, etwan der des Berkeley, und überhaupt jede aus einem richtigen apperçu hervorgegangene und redlich ausgeführte philosophische Grundansicht. Nur sind sie alle höchst einseitige Auffassungen und daher, trotz ihrer Gegensätze, zugleich wahr, nämlich jede von einem bestimmten Standpunkt aus: sobald man aber sich über diesen erhebt, erscheinen sie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchste Standpunkt allein, von welchem aus man sie alle übersieht und in ihrer bloß relativen Wahrheit, über diese hinaus aber in ihrer Falschheit erkennt, kann der der absoluten Wahrheit, so weit eine solche überhaupt erreichbar ist, seyn. Dem entsprechend sehen wir, wie soeben nachgewiesen wurde, selbst in der eigentlich sehr rohen und daher sehr alten Grundansicht des Materialismus die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens an sich noch wie durch einen bloßen Schatten derselben repräsentirt, nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem schon höher stehenden Naturalismus einer absoluten Physik, durch die Ubiquität und Aeternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigstens beizuzählen ist. Also selbst diese rohen Grundansichten enthalten die Aussage, daß das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht. —

Die Betrachtungen, welche uns bis hieher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen sich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Wesen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechseln und ein Mal betrachten, wie, im Gegensatz der Einzelwesen, das Ganze der Natur sich hinsichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empirischen Grund und Boden stehen bleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelspiel, als das um Tod und Leben: jeder Entscheidung über diese sehen wir mit der äußersten Spannung, Theilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt, in unsern Augen, Alles in Allem. — Hingegen die Natur, welche doch nie lügt, sondern aufrichtig und offen ist, spricht über dieses Thema ganz anders, nämlich so, wie Krischna im Bhagavad-Gita. Ihre Aussage ist: an Tod oder Leben des Individuums ist gar nichts gelegen. Dieses nämlich drückt sie dadurch aus, daß sie das Leben jedes Thieres, und auch des Menschen, den unbedeutendesten Zufällen Preis giebt, ohne zu seiner Rettung einzutreten. — Betrachtet das Insekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes ist über sein Leben oder Tod entscheidend. Seht die Waldschnecke, ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuschung, zum Verbergen, eine bereite Beute für Jeden. Seht den Fisch sorglos im noch offenen Netze spielen; den Frosch durch seine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm schwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schaafe, welche der Wolf aus dem Busch ins Auge faßt und mustert. Diese Alle gehen, mit wenig Vorsicht ausgerüstet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Daseyn bedrohen. Indem nun also die Natur ihre so unaussprechlich künstlichen Organismen nicht nur der Raubluft des Stärkeren, sondern auch dem blindesten Zufall und der Laune jedes Narren, und dem Muthwillen jedes Kindes, ohne Rückhalt Preis giebt, spricht sie aus, daß die Vernichtung dieser Individuen ihr gleichgültig sei, ihr nicht schade, gar nichts zu bedeuten habe, und daß, in jenen Fällen, die Wirkung so wenig auf sich habe, wie die Ursache. Sie sagt dies sehr deutlich aus, und sie lügt nie: nur kommentirt sie ihre Aussprüche nicht; vielmehr redet sie im lakonischen

Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter so sorglos ihre Kin der tausend drohenden Gefahren, ohne Obhut, entgegensendet so kann es nur seyn, weil sie weiß, daß wenn sie fallen, s in ihren Schooß zurückfallen, wo sie geborgen sind, daher ih Fall nur ein Scherz ist. Sie hält es mit dem Menschen nic anders, als mit den Thieren. Ihre Aussage also erstreckt sic auch auf diesen: Leben oder Tod des Individuums sind ih gleichgültig. Demzufolge sollten sie es, in gewissem Sinne, an uns seyn: denn wir selbst sind ja die Natur. Gewiß würde wir, wenn wir nur tief genug sähen, der Natur beistimmen un Tod oder Leben als so gleichgültig ansehen, wie sie. Inzwische müssen wir, mittelst der Reflexion, jene Sorglosigkeit und Gleich gültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin aus legen, daß die Zerstörung einer solchen Erscheinung das wahr und eigentliche Wesen derselben im Mindesten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, daß nicht nur, wie soeben in Be trachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigsten Zufällen abhängig sind, sondern daß das Daseyn der organischen Wesen überhaupt ein ephemeres ist, Thier und Pflanze heute ent steht und morgen vergeht; und Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorga nischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, eine unendlich lange aber nur der absolut formlosen Materie, welcher wir dieselbe sogar a priori zuerkennen; — da muß, denke ich, schon der bloß empirischen, aber objektiven und unbefangenen Auffassung einer solchen Ordnung der Dinge von selbst der Gedanke folgen, daß dieselbe nur ein oberflächliches Phänomen sei, daß ein solches be ständiges Entstehen und Vergehen keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen, sondern nur ein relatives, ja nur scheinbares sein könne, von welchem das eigentliche sich ja ohnehin überall unserm Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle, innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungestört fortbestehe; wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können, und sie daher nur im All gemeinen, als eine Art von tour de passe-passe, der dabei vor gienge, uns denken müssen. Denn, daß, während das Unvoll kommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fort dauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren

unendlich komplicirten und unbegreiflich kunſtvollen Organiſationen, ſtets von Grund aus neu entſtehen und nach einer Spanne Zeit abſolut zu nichts werden ſollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Daſeyn tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen, — Dies iſt etwas ſo augenſcheinlich Abſurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge ſeyn kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche dieſe verbirgt, richtiger, ein durch die Beſchaffenheit unſers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Seyn und Nichtſeyn ſelbſt dieſer Einzelweſen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegenſätze ſind, kann nur ein relatives ſeyn: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein abſolutes gegeben wird, kann alſo nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beſchaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt ſeyn, ſondern wahrlich nur ein patois du pays, d. h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein cum grano salis zu Verſtehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unſern Intellekt Bedingtes. — Ich ſage, eine unmittelbare, intuitive Ueberzeugung der Art, wie ich ſie hier mit Worten zu umſchreiben geſucht habe, wird ſich Jedem aufdringen: d. h. freilich nur Jedem, deſſen Geiſt nicht von der ganz gemeinen Gattung iſt, als welche, ſchlechterdings nur das Einzelne, ganz und gar als ſolches, zu erkennen fähig, ſtreng auf Erkenntniß der Individuen beſchränkt iſt, nach Art des thieriſchen Intellekts. Wer hingegen, durch eine nur etwas höher potenzirte Fähigkeit, auch bloß anfängt, in den Einzelweſen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, der wird auch jener Ueberzeugung in gewiſſem Grade theilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewiſſen. In der That ſind es auch nur die kleinen, beſchränkten Köpfe, welche ganz ernſtlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entſchieden Bevorzugten bleiben ſolche Schrecken gänzlich fern. Plato gründete mit Recht die ganze Philoſophie auf die Erkenntniß der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Ueberaus lebhaft aber muß die hier beſchriebene, unmittelbar aus der Auffaſſung der Natur hervorgehende Ueberzeugung in jenen erhabenen und kaum als bloße Menſchen denkbaren Urhebern des Upaniſchads der Veden geweſen ſeyn, da dieſelbe aus unzähligen ihrer Ausſprüche ſo ſehr eindringlich zu uns redet, daß wir dieſe unmittelbare Erleuchtung ihres Geiſtes

Dem zuſchreiben müſſen, daß dieſe Weiſen, als dem Urſprung unſers Geſchlechtes, der Zeit nach, näher ſtehend, das Weſen der Dinge klarer und tiefer auffaßten, als das ſchon abgeſchwächte Geſchlecht, οἱοι νυν βροτοι εἰσιν, es vermag. Allerdings aber iſt ihrer Auffaſſung auch die in ganz anderm Grade, als in unſerm Norden, belebte Natur Indiens entgegengekommen. — Inzwiſchen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie Kants großer Geiſt ſie verfolgte, auf anderm Wege, eben dahin, indem ſie uns belehrt, daß unſer Intellekt, in welchem jene ſo raſch wechſelnde Erſcheinungswelt ſich darſtellt, nicht das wahre letzte Weſen der Dinge, ſondern bloß die Erſcheinung deſſelben auffaßt, und zwar, wie ich hinzuſetze, weil er urſprünglich nur beſtimmt iſt, unſerm Willen die Motive vorzuſchieben, d. h. ihm beim Verfolgen ſeiner kleinlichen Zwecke dienſtbar zu ſeyn.

Setzen wir inzwiſchen unſere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. — Wenn ich ein Thier, ſei es ein Hund, ein Vogel, ein Froſch, ja ſei es auch nur ein Inſekt, tödte; ſo iſt es eigentlich doch undenkbar, daß dieſes Weſen, oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine ſo bewunderungswürdige Erſcheinung, noch den Augenblick vorher, ſich in ihrer vollen Energie und Lebensluſt darſtellte, durch meinen boshaften, oder leichtſinnigen Akt zu Nichts geworden ſeyn ſollte. — Und wieder andererſeits, die Millionen Thiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick, in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebſamkeit ins Daſeyn treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts geweſen und von nichts zu einem abſoluten Anfang gelangt ſeyn. — Sehe ich nun auf dieſe Weiſe Eines ſich meinem Blicke entziehen, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe; und ein Anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch Beide die ſelbe Geſtalt, das ſelbe Weſen, den ſelben Charakter, nur allein nicht die ſelbe Materie, welche jedoch ſie auch während ihres Daſeyns fortwährend abwerfen und erneuern; — ſo liegt doch wahrlich die Annahme, daß Das, was verſchwindet, und Das, was an ſeine Stelle tritt, Eines und daſſelbe Weſen ſei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form ſeines Daſeyns, erfahren hat, und daß mithin was der Schlaf für das Individuum iſt, der Tod für die Gattung ſei; — dieſe Annahme,

sage ich, liegt so nahe, daß es unmöglich ist, nicht auf sie zu gerathen, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr, mit abergläubischer Furcht, schon von Weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengesetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Thieres eine Entstehung aus nichts, und dem entsprechend sein Tod seine absolute Vernichtung sei, und Dies noch mit der Zugabe, daß der Mensch, eben so aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endlose Fortdauer und zwar mit Bewußtseyn habe, während der Hund, der Affe, der Elephant durch den Tod vernichtet würden, — ist denn doch wohl etwas, wogegen der gesunde Sinn sich empören und es für absurd erklären muß. — Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Resultate eines Systems mit den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes ein Probirstein seiner Wahrheit seyn soll; so wünsche ich, daß die Anhänger jener von Kartesius bis auf die vorkantischen Eklektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer großen Anzahl der Gebildeten in Europa herrschenden Grundansicht, ein Mal hier diesen Probirstein anlegen mögen.

Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Daseyn, d. i. eine Natur, möglich wird.

Wenn man im Herbst die kleine Welt der Insekten betrachtet und nun sieht, wie das eine sich sein Bett bereitet, um zu schlafen, den langen, erstarrenden Winterschlaf; das andere sich einspinnt, um als Puppe zu überwintern und einst, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meisten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei sorgfältig die geeignete Lagerstätte anpassen, um einst aus diesem erneuet hervorzugehen; — so ist dies die große Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der Eine so wenig wie der Andere das Daseyn gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Insekt eine Zelle, oder Grube, oder

Neſt bereitet, ſein Ei hineinlegt, nebſt Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig ſtirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Menſch am Abend ſein Kleid und ſein Frühſtück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig ſchlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an ſich und ſeinem wahren Weſen nach, das im Herbſte ſterbende Inſekt mit dem im Frühling auskriechenden eben ſo wohl identiſch wäre, wie der ſich ſchlafen legende Menſch mit dem aufſtehenden.

Wenn wir nun, nach dieſen Betrachtungen, zu uns ſelbſt und unſerm Geſchlechte zurückkehren und dann den Blick vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen, mit den Millionen ihrer Individuen, in der fremden Geſtalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen ſuchen, dann aber mit der Frage dazwiſchenfahren: Woher werden dieſe Alle kommen? Wo ſind ſie jetzt? — Wo iſt der reiche Schooß des weltenſchwangeren Nichts, der ſie noch birgt, die kommenden Geſchlechter? — Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: Wo anders ſollen ſie ſeyn, als dort, wo allein das Reale ſtets war und ſeyn wird, in der Gegenwart und ihrem Inhalt, alſo bei Dir, dem bethörten Frager, der, in dieſem Verkennen ſeines eigenen Weſens, dem Blatte am Baume gleicht, welches im Herbſte welkend und im Begriff abzufallen, jammert über ſeinen Untergang und ſich nicht tröſten laſſen will durch den Hinblick auf das friſche Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, ſondern klagend ſpricht: „Das bin ja Ich nicht! Das ſind ganz andere Blätter!“ — O thörichtes Blatt! Wohin willſt du? Und woher ſollen andere kommen? Wo iſt das Nichts, deſſen Schlund du fürchteſt? — Erkenne doch dein eigenes Weſen, gerade Das, was vom Durſt nach Daſeyn ſo erfüllt iſt, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, ſtets *eine* und dieſelbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entſtehen und Vergehen. Und nun

οἵη περ φυλλων γενεη, τοιηδε και ανδρων.

(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)

Ob die Fliege, die jetzt um mich ſummt, am Abend einſchläft und morgen wieder ſummt; oder ob ſie am Abend ſtirbt, und im

Frühjahr, aus ihrem Ei erstanden, eine andere Fliege summt; das ist an sich die selbe Sache: daher aber ist die Erkenntniß, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntniß der Erscheinung, nicht des Dinges an sich. Die Fliege ist am Morgen wieder da; sie ist auch im Frühjahr wieder da. Was unterscheidet für sie den Winter von der Nacht? — In Burdachs Physiologie, Bd. 1, §. 275, lesen wir: „Bis Morgens 10 Uhr ist noch keine Cercaria ephemera (ein Infusionsthier) zu sehen (in der Infusion): und um 12 wimmelt das ganze Wasser davon. Abends sterben sie, und am andern Morgen entstehen wieder neue. So beobachtete es Nitzsch sechs Tage hinter einander."

So weilt Alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Insekt sterben am Ende des Sommers, das Thier, der Mensch, nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht so wäre, ist jederzeit Alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn Alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, schwirrt das Insekt, steht Thier und Mensch in unverwüstlicher Jugend da, und die schon tausend Mal genossenen Kirschen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Auch die Völker stehen da, als unsterbliche Individuen; wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln: sogar ist ihr Thun, Treiben und Leiden allezeit das selbe; wenn gleich die Geschichte stets etwas Anderes zu erzählen vorgiebt: denn diese ist wie das Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer das Selbe vor Augen haben. Was also dringt sich unwiderstehlicher auf, als der Gedanke, daß jenes Entstehen und Vergehen nicht das eigentliche Wesen der Dinge treffe, sondern dieses davon unberührt bleibe, also unvergänglich sei, daher denn Alles und Jedes, was daseyn will, wirklich fortwährend und ohne Ende da ist. Demgemäß sind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Thiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits viel Tausend Mal erneuert und sind dabei die selben geblieben. Sie wissen nicht von Andern ihres Gleichen, die vor ihnen gelebt, oder nach ihnen leben werden: die Gattung ist es, die allezeit lebt, und, im Bewußtseyn der Unvergänglichkeit derselben

und ihrer Identität mit ihr, sind die Individuen da und wohlgemuth. Der Wille zum Leben erscheint sich in endloser Gegenwart; weil diese die Form des Lebens der Gattung ist, welche daher nicht altert, sondern immer jung bleibt. Der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken ist, an dessen Abwesenheit die Indischen Götter erkannt werden, wenn sie in Menschengestalt erscheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu seyn aufhört; eben so scheinbar vergeht Mensch und Thier durch den Tod, und eben so ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort. Nun denke man sich jenen Wechsel von Tod und Geburt in unendlich schnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Wesen vor sich, fest stehend, wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Dies ist die zeitliche Unsterblichkeit. In Folge derselben ist, trotz Jahrtausenden des Todes und der Verwesung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem innern Wesen, welches als die Natur sich darstellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemuth ausrufen: „Trotz Zeit, Tod und Verwesung, sind wir noch Alle beisammen!“

Etwan Der wäre auszunehmen, der zu diesem Spiele ein Mal aus Herzensgrunde gesagt hätte: „Ich mag nicht mehr.“ Aber davon zu reden ist hier noch nicht der Ort.

Wohl aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Wehen der Geburt und die Bitterkeit des Todes die beiden konstanten Bedingungen sind, unter denen der Wille zum Leben sich in seiner Objektivation erhält, d. h. unser Wesen an sich, unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinsterben der Geschlechter, in immerwährender Gegenwart da ist und die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben genießt. Dies ist dem analog, daß wir nur unter der Bedingung, allnächtlich zu schlafen, am Tage wach seyn können; sogar ist Letzteres der Kommentar, den die Natur zum Verständniß jenes schwierigen Passus liefert *).

Denn das Substrat, oder die Ausfüllung, πληρωμα, oder

*) Die Einstellung der animalischen Funktionen ist der Schlaf, die der organischen der Tod.

der Stoff der Gegenwart iſt durch alle Zeit eigentlich der ſelbe. Die Unmöglichkeit, dieſe Identität unmittelbar zu erkennen, iſt eben die Zeit, eine Form und Schranke unſers Intellekts. Daß, vermöge derſelben, z. B. das Zukünftige noch nicht iſt, beruht auf einer Täuſchung, welcher wir inne werden, wann es gekommen iſt. Daß die weſentliche Form unſers Intellekts eine ſolche Täuſchung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt ſich daraus, daß der Intellekt keineswegs zum Auffaſſen des Weſens der Dinge, ſondern bloß zu dem der Motive, alſo zum Dienſt einer individuellen und zeitlichen Willenserſcheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen iſt *).

Wenn man die uns hier beſchäftigenden Betrachtungen zuſammenfaßt, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten verſtehen, daß es gar kein Entſtehen und Vergehen gebe, ſondern das Ganze unbeweglich feſtſtehe: Παρμενιδης και Μελισσος ανηρουν γενεσιν και φθοραν, δια το νομιζειν το παν ακινητον. (Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stob. Ecl., I, 21.) Imgleichen erhält hier auch die ſchöne Stelle des Empedokles Licht, welche Plutarch uns aufbehalten hat, im Buche Adversus Coloten, c. 12:

Νηπιοι· ου γαρ σφιν δολιχοφρονες εισι μεριμναι,
Οι δη γινεσθαι παρος ουκ εον ελπιζουσι,

*) Es giebt nur Eine Gegenwart, und dieſe iſt immer: denn ſie iſt die alleinige Form des wirklichen Daſeyns. Man muß dahin gelangen einzuſehen, daß die Vergangenheit nicht an ſich von der Gegenwart verſchieden iſt, ſondern nur in unſerer Apprehenſion, als welche die Zeit zur Form hat, vermöge welcher allein ſich das Gegenwärtige als verſchieden vom Vergangenen darſtellt. Zur Beförderung dieſer Einſicht denke man ſich alle Vorgänge und Scenen des Menſchenlebens, ſchlechte und gute, glückliche und unglückliche, erfreuliche und entſetzliche, wie ſie im Laufe der Zeiten und Verſchiedenheit der Oerter ſucceſſiv in bunteſter Mannigfaltigkeit und Abwechſelung ſich darſtellen, als auf ein Mal und zugleich und immerdar vorhanden, im Nunc stans, während nur ſcheinbar jetzt Dies, jetzt Das iſt; — dann wird man verſtehen, was die Objektivation des Willens zum Leben eigentlich beſagt. — Auch unſer Wohlgefallen an Genre-Bildern beruht hauptſächlich darauf, daß ſie die flüchtigen Scenen des Lebens fixiren. — Aus dem Gefühl der ausgeſprochenen Wahrheit iſt das Dogma von der Metempſychoſe hervorgegangen.

Η τι καταθνησκειν και εξολλυσθαι ἁπαντη.
Ουκ αν ανηρ τοιαυτα σοφος φρεσι μαντευσαιτο,
Ὡς οφρα μεν τε βιωσι (το δη βιοτον καλεουσι),
Τοφρα μεν ουν εισιν, και σφιν παρα δεινα και ἐσθλα,
Πριν τε παγεν τε βροτοι, και επει λυθεν, ουδεν αρ' εἰσιν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

Nicht weniger verdient hier erwähnt zu werden die so höchst merkwürdige und an ihrem Ort überraschende Stelle in Diderot's Jacques le fataliste: un château immense, au frontispice duquel on lisait: „Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez."

In dem Sinne freilich, in welchem der Mensch bei der Zeugung aus nichts entsteht, wird er durch den Tod zu nichts. Dieses Nichts aber so ganz eigentlich kennen zu lernen, wäre sehr interessant; da nur mittelmäßiger Scharfsinn erfordert ist, einzusehen, daß dieses empirische Nichts keineswegs ein absolutes ist, d. h. ein solches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf diese Einsicht leitet schon die empirische Bemerkung hin, daß alle Eigenschaften der Eltern sich im Erzeugten wiederfinden, also den Tod überstanden haben. Hievon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden.

Es giebt keinen größern Kontrast, als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist. Und faßt man, von diesem Gesichtspunkt aus, die unmittelbaren Vorgänge des Lebens recht objektiv ins Auge; so wird Einem das Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit klar und sichtbar. — Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit einem Blick das Menschengeschlecht, in seiner ganzen Dauer, umfaßte,

würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu sehen; sondern ihm würde, gleichwie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrirende Feder als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Thieren zu studiren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaaßen. Diese Anmaaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, das Selbe sind wie die Thiere; ja, daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles Andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. Denn wenn man etwas auf einem falschen Wege sucht; so hat man eben deshab den rechten verlassen und wird auf jenem am Ende nie etwas Anderes erreichen, als späte Enttäuschung. Also frisch weg, nicht nach vorgefaßten Grillen, sondern an der Hand der Natur, die Wahrheit verfolgt! Zuvörderst lerne man beim Anblick jedes jungen Thieres das nie alternde Daseyn der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche schenkt, und es auftreten läßt, so neu, so frisch, als wäre die Welt von heute. Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des ersten sei, und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts sich Millionen Mal erneuert habe; um eben so oft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. — Ich weiß wohl, daß, wenn ich Einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch die selbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und

Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren. — Man braucht sich nur treu und ernst in den Anblick eines dieser obern Wirbelthiere zu vertiefen, um deutlich inne zu werden, daß dieses unergründliche Wesen, wie es da ist, im Ganzen genommen, unmöglich zu Nichts werden kann: und doch kennt man andererseits seine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in diesem Thiere die Ewigkeit seiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt ist. Denn in gewissem Sinne ist es allerdings wahr, daß wir im Individuo stets ein anderes Wesen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen sind, welche das principium individuationis ausmachen. In einem andern Sinne aber ist es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt, und welcher dem Plato so klar eingeleuchtet hatte, daß derselbe sein Grundgedanke, das Centrum seiner Philosophie, und die Auffassung desselben sein Kriterium der Befähigung zum Philosophiren überhaupt wurde.

Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede Idee, d. i. jede Gattung lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die Idee aber, oder die Gattung, ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestirt: daher auch ist an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen. Z. B. die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die Idee oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf. Darum also legte Plato den Ideen allein, d. i. den species, den Gattungen, ein eigentliches Seyn bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehen und Vergehen. Aus dem tiefinnersten Bewußtseyn seiner Unvergänglichkeit entspringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemüthsruhe, mit der jedes thierische und auch das menschliche Individuum unbesorgt dahin wandelt zwischen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick ver-

nichten können, und überdies dem Tod gerade entgegen: aus seinen Augen blickt inzwischen die Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menschen könnten diese Ruhe die unsichern und wechselnden Dogmen nicht verleihen. Aber, wie gesagt, der Anblick jedes Thieres lehrt, daß dem Kern des Lebens, dem Willen, in seiner Manifestation der Tod nicht hinderlich ist. Welch ein unergründliches Mysterium liegt doch in jedem Thiere! Seht das nächste, seht euern Hund an; wie wohlgemuth und ruhig er dasteht! Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die Idee des Hundes nicht angefochten: sie ist durch alles jenes Sterben nicht im Mindesten getrübt worden. Daher steht der Hund so frisch und urkräftig da, als wäre dieser Tag sein erster und könne keiner sein letzter seyn, und aus seinen Augen leuchtet das unzerstörbare Princip in ihm, der Archaeus. Was ist denn nun jene Jahrtausende hindurch gestorben? — Nicht der Hund, er steht unversehrt vor uns; bloß sein Schatten, sein Abbild in unserer an die Zeit gebundenen Erkenntnißweise. Wie kann man doch nur glauben, daß Das vergehe, was immer und immer da ist und alle Zeit ausfüllt? — Freilich wohl ist die Sache empirisch erklärlich: nämlich in dem Maaße, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber diese empirische Erklärung ist bloß scheinbar eine solche: sie setzt ein Räthsel an die Stelle des andern. Der metaphysische Verstand der Sache ist, wenn auch nicht so wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in seinem subjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zu Tage, daß dem Ding an sich die Zeit nicht zukommen könne; weil sie in unserer Auffassung präformirt liege. Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, giebt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Positive der Sache nachzuweisen, daß nämlich das Ding an sich von der Zeit und Dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehen und Vergehen, unberührt bleibt, und daß die Erscheinungen in der Zeit sogar jenes rastlos flüchtige, dem Nichts zu-

nächſt ſtehende Daſeyn nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die Ewigkeit iſt freilich ein Begriff, dem keine Anſchauung zum Grunde liegt: er iſt auch deshalb bloß negativen Inhalts, beſagt nämlich ein zeitloſes Daſeyn. Die Zeit iſt dennoch ein bloßes Bild der Ewigkeit, ὁ χρονος εἰκων του αἰωνος, wie es Plotinus hat: und ebenſo iſt unſer zeitliches Daſeyn das bloße Bild unſers Weſens an ſich. Dieſes muß in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unſers Erkennens iſt: vermöge dieſer allein aber erkennen wir unſer und aller Dinge Weſen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche habe ich ausgeführt, daß die adäquate Objektität des Willens als Dinges an ſich, auf jeder ihrer Stufen die (Platoniſche) Idee iſt; desgleichen im dritten Buche, daß die Ideen der Weſen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntniß derſelben nur ausnahmsweiſe, unter beſondern Begünſtigungen und vorübergehend eintritt. Für die individuelle Erkenntniß hingegen, alſo in der Zeit, ſtellt die Idee ſich dar unter der Form der Species, welches die durch Eingehen in die Zeit auseinandergezogene Idee iſt. Daher iſt alſo die Species die unmittelbarſte Objektivation des Dinges an ſich, d. i. des Willens zum Leben. Das innerſte Weſen jedes Thieres, und auch des Menſchen, liegt demgemäß in der Species: in dieſer alſo wurzelt der ſich ſo mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in dieſem allein das unmittelbare Bewußtſeyn: deshalb wähnt es ſich von der Gattung verſchieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifeſtirt ſich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Species als Geſchlechtstrieb und leidenſchaftliche Sorge für die Brut. In Uebereinſtimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei iſt, ſo ſorgſam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: dieſe ſind ihr ſtets nur Mittel, jene iſt ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontraſt hervor zwiſchen ihrem Geiz bei Ausſtattung der Individuen und ihrer Verſchwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hundert Tauſende Keime und darüber

gewonnen, z. B. von Bäumen, Fiſchen, Krebſen, Termiten u. a. m. Dort hingegen iſt Jedem an Kräften und Organen nur knapp ſo viel gegeben, daß es bei unausgeſetzter Anſtrengung ſein Leben friſten kann; weshalb ein Thier, wenn es verſtümmelt oder geſchwächt wird, in der Regel verhungern muß. Und wo eine gelegentliche Erſparniß möglich war, dadurch daß ein Theil zur Noth entbehrt werden konnte, iſt er, ſelbſt außer der Ordnung, zurückbehalten worden: daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen: die armen Thiere tappen im Finſtern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geſchieht, daß ſie ſich mit drei Viertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis ſie einen Gegenſtand treffen; wobei ſie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geſchieht in Folge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Die ſelbe Richtung der Natur zeigt ſich auch darin, daß je tauglicher das Individuum, vermöge ſeines Alters, zur Fortpflanzung iſt, deſto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix ſich äußert, ſeine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht geneſt. Dieſes nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit, und ſinkt tief, nachdem ſie erloſchen iſt: denn jetzt iſt, in den Augen der Natur, das Individuum werthlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Weſen, mit ſammt der ſie begleitenden Gradation des Bewußtſeyns, vom Polypen bis zum Menſchen; ſo ſehen wir dieſe wundervolle Pyramide zwar durch den ſteten Tod der Individuen in unausgeſetzter Oscillation erhalten, jedoch mittelſt des Bandes der Zeugung, in den Gattungen, die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun alſo, wie oben ausgeführt worden, das Objektive, die Gattung, ſich als unzerſtörbar darſtellt, ſcheint das Subjektive, als welches bloß im Selbſtbewußtſeyn dieſer Weſen beſteht, von der kürzeſten Dauer zu ſeyn und unabläſſig zerſtört zu werden, um eben ſo oft, auf unbegreifliche Weiſe, wieder aus dem Nichts hervorzugehen. Wahrlich aber muß man ſehr kurzſichtig ſeyn, um ſich durch dieſen Schein täuſchen zu laſſen und nicht zu begreifen, daß, wenn gleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das

Subjektive, d. i. der Wille, welcher in dem Allen lebt und erscheint, und mit ihm das Subjekt des Erkennens, in welchem dasselbe sich darstellt, — nicht minder unzerstörbar seyn muß; indem die Fortdauer des Objektiven, oder Aeußern, doch nur die Erscheinung der Unzerstörbarkeit des Subjektiven, oder Innern, seyn kann; da Jenes nichts besitzen kann, was es nicht von Diesem zum Lehn empfangen hätte; nicht aber wesentlich und ursprünglich ein Objektives, eine Erscheinung, und sodann sekundär und accidentell ein Subjektives, ein Ding an sich, ein Selbstbewußtes seyn kann. Denn offenbar setzt Jenes als Erscheinung ein Erscheinendes, als Seyn für Anderes ein Seyn für sich, und als Objekt ein Subjekt voraus; nicht aber umgekehrt: weil überall die Wurzel der Dinge in Dem, was sie für sich selbst sind, also im Subjektiven liegen muß, nicht im Objektiven, d. h. in Dem, was sie erst für Andere, in einem fremden Bewußtseyn sind. Demgemäß fanden wir, im ersten Buch, daß der richtige Ausgangspunkt für die Philosophie wesentlich und nothwendig der subjektive, d. h. der idealistische ist; wie auch, daß der entgegengesetzte, vom Objektiven ausgehende, zum Materialismus führt. — Im Grunde aber sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille; ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einssein sich zum deutlichen Bewußtseyn bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden: Beides würde sich ihm als Eines und Dasselbe darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen konnte. Denn das Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. Einstweilen kann man das hier Gesagte sich durch ein eigenthümliches, mittelst der Phantasie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphysisches genannt werden könnte, erläutern. Man versuche nämlich, sich die keinen Falls gar ferne Zeit, da man gestorben seyn wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man sich weg und läßt die Welt fortbestehen: aber bald wird man, zu eigener Verwunderung, entdecken, daß man dabei doch noch dawar. Denn man hat vermeint, die Welt ohne sich vorzustellen: allein im Bewußtseyn ist

das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erst vermittelt, für welches allein sie vorhanden ist. Dieses Centrum alles Daseyns, diesen Kern aller Realität soll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbestehen lassen: es ist ein Gedanke, der sich wohl in abstracto denken, aber nicht realisiren läßt. Das Bemühen, dieses zu leisten, der Versuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, mißlingt jedes Mal, ungefähr so, wie der, sich einen gleichseitigen rechtwinklichten Triangel, oder ein Vergehen oder Entstehen von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabsichtigten dringt sich uns dabei das Gefühl auf, daß die Welt nicht weniger in uns ist, als wir in ihr, und daß die Quelle aller Realität in unserm Innern liegt. Das Resultat ist eigentlich dieses: die Zeit, da ich nicht seyn werde, wird objektiv kommen: aber subjektiv kann sie nie kommen. — Es ließe daher sich sogar fragen, wie weit denn Jeder, in seinem Herzen, wirklich an eine Sache glaube, die er sich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da sich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von Jedem schon gemachten Experiment noch das tiefinnere Bewußtseyn der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich gesellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteste Sache von der Welt sei. -

Die tiefe Ueberzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissensorgen bei Annäherung desselben bezeugen, Jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtseyn unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit; daher Spinoza sie so ausdrückt: sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen sich für aus Nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu Nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verstrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu seyn, ist ein monstroser Gedanke. Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti. Ganz treffend sagt daher Theo-

phraſtus Paracelſus (Werke, Strasburg 1603, Bd. 2, S. 6): „Die Seel in mir iſt aus Etwas geworden; darum ſie nicht zu Nichts kommt: denn aus Etwas kommt ſie.“ Er giebt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menſchen für deſſen abſoluten Anfang hält, dem muß der Tod das abſolute Ende deſſelben ſeyn. Denn beide ſind was ſie ſind in gleichem Sinne: folglich kann Jeder ſich nur in ſofern als unſterblich denken, als er ſich auch als ungeboren denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt iſt, das iſt, dem Weſen und der Bedeutung nach, auch der Tod; es iſt die ſelbe Linie in zwei Richtungen beſchrieben. Iſt jene eine wirkliche Entſtehung aus Nichts; ſo iſt auch dieſer eine wirkliche Vernichtung. In Wahrheit aber läßt ſich nur mittelſt der Ewigkeit unſers eigentlichen Weſens eine Unvergänglichkeit deſſelben denken, welche mithin keine zeitliche iſt. Die Annahme, daß der Menſch aus Nichts geſchaffen ſei, führt nothwendig zu der, daß der Tod ſein abſolutes Ende ſei. Hierin iſt alſo das A. T. völlig konſequent: denn zu einer Schöpfung aus Nichts paßt keine Unſterblichkeitslehre. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum hat eine ſolche, weil es Indiſchen Geiſtes und daher, mehr als wahrſcheinlich, auch Indiſcher Herkunft iſt, wenn gleich nur unter Aegyptiſcher Vermittelung. Allein zu dem Jüdiſchen Stamm, auf welchen jene Indiſche Weisheit im gelobten Land gepfropft werden mußte, paßt ſolche wie die Freiheit des Willens zum Geſchaffenſeyn deſſelben, oder wie

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

Es iſt immer ſchlimm, wenn man nicht von Grund aus originell ſeyn und aus ganzem Holze ſchneiden darf. — Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konſequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Daſeyn vor der Geburt, deſſen Verſchuldung abzubüßen dieſes Leben da iſt. Wie deutlich ſie auch der nothwendigen Konſequenz hierin ſich bewußt ſind, zeigt folgende Stelle aus Colebrooke's Geſchichte der Indiſchen Philoſophie in den Transact. of the Asiatic London Society, Vol. 1, p. 577: Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a

beginning *). Ferner in Upham's Doctrine of Buddhism, S. 110, heißt es: The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death **).

Wer ſein Daſeyn bloß als ein zufälliges auffaßt, muß allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im Allgemeinem einſieht, daß daſſelbe auf irgend einer urſprünglichen Nothwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß dieſe, die etwas ſo Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine ſolche Spanne Zeit beſchränkt ſei, ſondern daß ſie in jeder wirke. Als ein nothwendiges aber wird ſein Daſeyn erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er exiſtirt, bereits eine unendliche Zeit, alſo auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen iſt, er aber dieſer ungeachtet doch da iſt: die ganze Möglichkeit aller Zuſtände hat ſich alſo bereits erſchöpft, ohne ſein Daſeyn aufheben zu können. Könnte er jemals nicht ſeyn; ſo wäre er ſchon jetzt nicht. Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erſchöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, daß was exiſtirt-nothwendig exiſtirt. Mithin hat Jeder ſich als ein nothwendiges Weſen zu begreifen, d. h. als ein ſolches, aus deſſen wahrer und erſchöpfender Definition, wenn man ſie nur hätte, das Daſeyn deſſelben folgen würde. In dieſem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. ſich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unſers eigentlichen Weſens. Dieſem nämlich muß die Exiſtenz inhäriren, weil ſie ſich als von allen durch die Kauſalkette möglicherweiſe herbeiführbaren Zuſtänden unabhängig erweiſt: denn dieſe haben bereits das Ihrige gethan,

*) „Gegen das Syſtem der Bhagavatas, welches nur zum Theil ketzeriſch iſt, iſt die Einwendung, auf welche Vyaſa das größte Gewicht legt, dieſe, daß die Seele nicht ewig ſeyn würde, wenn ſie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte."

**) „In der Hölle iſt das härteſte Loos das jener Irreligioſen, die Deitty genannt werden: dies ſind ſolche, welche, das Zeugniß Buddha's verwerfend, der ketzeriſchen Lehre anhängen, daß alle lebenden Weſen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen und ihr Ende im Tode erreichen."

und dennoch ist unser Daseyn davon so unerschüttert geblieben, wie der Lichtstrahl vom Sturmwind, den er durchschneidet. Könnte die Zeit, aus eigenen Kräften, uns einem glückseligen Zustande entgegenführen; so wären wir schon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte sie uns dem Untergange entgegenführen; so wären wir schon längst nicht mehr. Daraus, daß wir jetzt da sind, folgt, wohlerwogen, daß wir jederzeit daseyn müssen. Denn wir sind selbst das Wesen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in sich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die ganze Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weise, und es ist uns so unmöglich, aus dem Daseyn, wie aus dem Raum hinauszufallen. — Genau betrachtet ist es undenkbar, daß Das, was ein Mal in aller Kraft der Wirklichkeit da ist, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht seyn sollte. Hieraus ist die Lehre der Christen von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma, nebst ähnlichen Dogmen Griechischer Philosophen hervorgegangen. — Das große Geheimniß unsers Seyns und Nichtseyns, welches aufzuklären diese und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, daß das selbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, subjektiv ein Punkt, eine untheilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart ist: aber wer faßt es? Am deutlichsten hat es Kant dargelegt, in seiner unsterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an sich. Denn aus dieser ergiebt sich, daß das eigentlich Wesentliche der Dinge, des Menschen, der Welt, bleibend und beharrend im Nunc stans liegt, fest und unbeweglich; und daß der Wechsel der Erscheinungen und Begebenheiten eine bloße Folge unserer Auffassung desselben mittelst unserer Anschauungsform der Zeit ist. Demnach, statt zu den Menschen zu sagen: „ihr seid durch die Geburt entstanden, aber unsterblich"; sollte man ihnen sagen: „ihr seid nicht Nichts", und sie dieses verstehen lehren, im Sinne des dem Hermes Trismegistos beigelegten Ausspruchs: To γαρ ἐν ἀει ἐστιν. (Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl., I, 43, 6.) Wenn es jedoch hiemit nicht gelingt, sondern das beängstigte Herz sein altes Klagelied anstimmt: „Ich sehe alle Wesen durch die Geburt

aus dem Nichts entſtehen und dieſem nach kurzer Friſt wieder anheimfallen: auch mein Daſeyn, jetzt in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde Nichts ſeyn!" — ſo iſt die richtige Antwort: „Biſt du nicht da? Haſt du ſie nicht inne, die koſtbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle ſo gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verſtehſt du, wie du zu ihr gelangt biſt? Kennſt du die Wege, die dich zu ihr geführt haben, daß du einſehen könnteſt, ſie würden dir durch den Tod verſperrt? Ein Daſeyn deines Selbſt, nach der Zerſtörung deines Leibes, iſt dir ſeiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher ſeyn, als dir dein jetziges Daſeyn iſt, und wie du dazu gelangteſt? Warum ſollteſt du zweifeln, daß die geheimen Wege, die dir zu dieſer Gegenwart offen ſtanden, dir nicht auch zu jeder künftigen offen ſtehen werden?"

Wenn alſo Betrachtungen dieſer Art allerdings geeignet ſind, die Ueberzeugung zu erwecken, daß in uns etwas iſt, das der Tod nicht zerſtören kann; ſo geſchieht es doch nur mittelſt Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unſers Daſeyns iſt. Hieraus aber folgt, daß was als durch den Tod unzerſtörbar dargethan wird, nicht eigentlich das Individuum iſt, welches überdies durch die Zeugung entſtanden und die Eigenſchaften des Vaters und der Mutter an ſich tragend, als eine bloße Differenz der Species ſich darſtellt, als ſolche aber nur endlich ſeyn kann. Wie, Dem entſprechend, das Individuum keine Erinnerung ſeines Daſeyns vor ſeiner Geburt hat, ſo kann es von ſeinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das Bewußtſeyn aber ſetzt Jeder ſein Ich: dieſes erſcheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Dieſem, eigenthümlich iſt und ihn von den Andern unterſcheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbeſtehen der übrigen Weſen ununterſcheidbar, und er ſieht ſein Ich verſinken. Wer nun aber ſo ſein Daſeyn an die Identität des Bewußtſeyns knüpft und daher für dieſes eine endloſe Fortdauer nach dem Tode verlangt, ſollte bedenken, daß er eine ſolche jedenfalls nur um den Preis einer eben ſo endloſen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Daſeyn vor der

Geburt keine Erinnerung hat, sein Bewußtseyn also mit der Geburt anfängt, muß ihm diese für ein Hervorgehen seines Daseyns aus dem Nichts-gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit seines Daseyns nach dem Tode für eine eben so lange vor der Geburt: wobei die Rechnung, ohne Profit für ihn, aufgeht. Ist hingegen das Daseyn, welches der Tod unberührt läßt, ein anderes, als das des individuellen Bewußtseyns; so muß es, eben so wie vom Tode, auch von der Geburt unabhängig seyn, und demnach in Beziehung auf dasselbe es gleich wahr seyn zu sagen: „ich werde stets seyn" und „ich bin stets gewesen"; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine giebt. — Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Aequivokum, wie ohne Weiteres Der einsehen wird, dem der Inhalt unsers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Theil unsers Wesens gegenwärtig ist. Je nachdem ich dieses Wort verstehe, kann ich sagen: „Der Tod ist mein gänzliches Ende"; oder aber auch: „Ein so unendlich kleiner Theil der Welt ich bin; ein eben so kleiner Theil meines wahren Wesens ist diese meine persönliche Erscheinung." Aber das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtseyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnißvermögen ist ganz nach Außen gerichtet, Dem entsprechend, daß es das Produkt einer zum Zwecke der bloßen Selbsterhaltung, also des Nahrungsuchens und Beutefangens entstandenen Gehirnfunktion ist. Daher weiß Jeder von sich nur als von diesem Individuo, wie es in der äußeren Anschauung sich darstellt. Könnte er hingegen zum Bewußtseyn bringen was er noch überdies und außerdem ist; so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenacität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: „Was kümmert der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?" Er würde einsehen, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer seiner Individualität nicht bevorsteht, es doch ganz so gut ist, als hätte er eine solche; weil er einen vollkommenen Ersatz für sie in sich trägt. — Ueberdies ließe sich nun aber noch in Erwägung bringen, daß die Individualität der meisten Menschen eine so elende und nichts-

würdige ist, daß sie wahrlich nichts daran verlieren, und daß was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein Menschliche ist: diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich, durch ihre Monotonie, einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu seyn, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit und Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. Dies findet seine Bestätigung auch darin, daß die allermeisten, ja, eigentlich alle Menschen so beschaffen sind, daß sie nicht glücklich seyn könnten, in welche Welt auch immer sie versetzt werden möchten. In dem Maaße nämlich, als eine solche Noth und Beschwerde ausschlösse, würden sie der Langenweile anheimfallen, und in dem Maaße, als dieser vorgebeugt wäre, würden sie in Noth, Plage und Leiden gerathen. Zu einem glückseligen Zustande des Menschen wäre also keineswegs hinreichend, daß man ihn in eine „bessere Welt" versetzte, sondern auch noch erfordert, daß mit ihm selbst eine Grundveränderung vorgienge, also daß er nicht mehr wäre was er ist, und dagegen würde was er nicht ist. Dazu aber muß er zuvörderst aufhören zu seyn was er ist: dieses Erforderniß erfüllt vorläufig der Tod, dessen moralische Nothwendigkeit sich von diesem Gesichtspunkt aus schon absehen läßt. In eine andere Welt versetzt werden, und sein ganzes Wesen verändern, — ist im Grunde Eins und dasselbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unsers ersten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transscendentalphilosophie an die Ethik. Wenn man dies berücksichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demselben auch sein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber ist sein Organ selbst, der Intellekt, sammt seinen Formen, als mit welchem der Traum sich ins Unendliche fortspinnen würde; so fest ist er mit jenem verwachsen. Das, was ihn eigentlich träumte, ist doch noch davon verschieden und bleibt allein übrig.

Hingegen ist die Besorgniß, es möchte mit dem Tode Alles aus seyn, Dem zu vergleichen, daß Einer im Traume dächte, es gäbe bloß Träume, ohne einen Träumenden. — Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewußtseyn ein Mal geendigt hat; wäre es da auch nur wünschenswerth, daß es wieder angefacht würde, um ins Endlose fortzubestehen? Sein Inhalt ist, dem größten Theile nach, ja meistens durchweg, nichts als ein Strom kleiner, irdischer, armsäliger Gedanken und endloser Sorgen: laßt diese doch endlich beruhigt werden! — Mit richtigem Sinne setzten daher die Alten auf ihre Grabsteine: securitati perpetuae; — oder bonae quieti. Wollte man aber gar hier, wie so oft geschehen, Fortdauer des individuellen Bewußtseyns verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen; so würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehen seyn. Diese Beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus Entgegengesetzte. Wohlbegründet hingegen ist die unmittelbare Ueberzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, daß der Geist der Liebe, der Diesen seiner Feinde schonen, Jenen des zuvor nie Gesehenen sich mit Lebensgefahr annehmen heißt, nimmermehr verfliegen und zu Nichts werden kann. —

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie, durch eine völlig theoretische aber wohlerwiesene Einsicht, Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die excitirendeste aller metaphysischen Fragen mit einem Male beseitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Daseyn, ist nicht die Art und Weise des Seyns an sich der Dinge, sondern bloß die Form unserer Erkenntniß von unserm und aller Dinge Daseyn und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der

Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen Sinn mehr haben. Dies zeigt ſich denn auch daran, daß eine Beantwortung der von jenen Zeit-Begriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer ſolchen, ſei ſie auf der einen oder der andern Seite, ſchlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, daß unſer Weſen an ſich nach dem Tode fortdauere, weil es falſch ſei, daß es untergienge; aber eben ſo gut, daß es untergienge, weil es falſch ſei, daß es fortdauere: im Grunde iſt das Eine ſo wahr wie das Andere. Hier ließe ſich demnach allerdings ſo etwas, wie eine Antinomie aufſtellen. Allein ſie würde auf lauter Negationen beruhen. Man ſpräche darin dem Subjekt des Urtheils zwei kontradiktoriſch entgegengeſetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derſelben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zuſammen, ſondern einzeln ihm abſpricht, gewinnt es den Schein, als wäre das kontradiktoriſche Gegentheil des jedesmal abgeſprochenen Prädikats dadurch von ihm bewieſen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommenſurable Größen verglichen werden, inſofern das Problem uns auf einen Schauplatz verſetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbeſtimmungen frägt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzuſprechen gleich falſch iſt: dies eben heißt: das Problem iſt transſcendent. In dieſem Sinne bleibt der Tod ein Myſterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich feſthaltend, die Behauptung aufſtellen, daß der Menſch zwar als Erſcheinung vergänglich ſei, das Weſen an ſich deſſelben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, daſſelbe alſo, obwohl man, wegen der dieſem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerſtörbar ſei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerſtörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieſer Begriff nun iſt ein ſolcher, der, auf dem Wege der Abſtraktion gewonnen, ſich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anſchauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andererſeits jedoch iſt hier feſtzuhalten, daß wir nicht, wie Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an ſich ſchlechthin aufgegeben haben, ſondern wiſſen, daß daſſelbe im Willen zu ſuchen ſei. Zwar haben wir eine abſolute und erſchöpfende

Erkenntniß des Dinges an ſich nie behauptet, vielmehr ſehr wohl eingeſehen, daß, Etwas nach dem, was es ſchlechthin an und für ſich ſei, zu erkennen, unmöglich iſt. Denn ſo bald ich *erkenne*, habe ich eine Vorſtellung: dieſe aber kann, eben weil ſie meine Vorſtellung iſt, nicht mit dem Erkannten identiſch ſeyn, ſondern giebt es, indem ſie es aus einem Seyn für ſich zu einem Seyn für Andere macht, in einer ganz andern Form wieder, iſt alſo ſtets noch als *Erſcheinung* deſſelben zu betrachten. Für ein *erkennendes* Bewußtſeyn, wie immer ſolches auch beſchaffen ſeyn möge, kann es daher ſtets nur Erſcheinungen geben. Dies wird ſelbſt dadurch nicht ganz beſeitigt, daß mein eigenes Weſen das Erkannte iſt: denn ſofern es in mein *erkennendes* Bewußtſeyn fällt, iſt es ſchon ein Reflex meines Weſens, ein von dieſem ſelbſt Verſchiedenes, alſo ſchon in gewiſſem Grad Erſcheinung. Sofern ich alſo ein Erkennendes bin, habe ich ſelbſt an meinem eigenen Weſen eigentlich nur eine Erſcheinung: ſofern ich hingegen dieſes Weſen ſelbſt unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn daß die Erkenntniß nur eine ſekundäre Eigenſchaft unſers Weſens und durch die animaliſche Natur deſſelben herbeigeführt ſei, iſt im zweiten Buch genugſam bewieſen. Streng genommen erkennen wir alſo auch unſern Willen immer nur noch als Erſcheinung und nicht nach Dem, was er ſchlechthin an und für ſich ſeyn mag. Allein eben in jenem zweiten Buch, wie auch in der Schrift vom Willen in der Natur, iſt ausführlich dargethan und nachgewieſen, daß, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur unmittelbar und von Außen Gegebene verlaſſend, die einzige Erſcheinung, in deren Weſen uns eine unmittelbare Einſicht von Innen zugänglich iſt, feſthalten, wir in dieſer als das Letzte und den Kern der Realität ganz entſchieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an ſich inſofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in ſeiner unmittelbarſten Manifeſtation und daher mit dem Vorbehalt, daß dieſe Erkenntniß deſſelben noch keine erſchöpfende und ganz adäquate ſei. In dieſem Sinne alſo halten wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an ſich feſt.

Auf den Menſchen, als Erſcheinung in der Zeit, iſt der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empiriſche

Erkenntniß legt unverholen den Tod als das Ende dieses zeitlichen Daseyns dar. Das Ende der Person ist eben so real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr seyn. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht Das, wodurch die Geburt allererst möglich geworden. In diesem Sinne ist natus et denatus ein schöner Ausdruck. Nun aber liefert die gesammte empirische Erkenntniß bloße Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existirt der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehen und Vergehen gar nicht, sondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Dasselbe bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Daseyn, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist, so weit wir es verfolgen können, in jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben: so auch im Menschen. Das Bewußtseyn hingegen besteht im Erkennen: dieses aber gehört, wie genugsam nachgewiesen, als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus, der bloßen Erscheinung an, endigt daher mit dieser: der Wille allein, dessen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, ist das Unzerstörbare. Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntniß, nebst dem Primat des erstern, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht, ist daher der alleinige Schlüssel zu dem sich auf mannigfaltige Weise kund gebenden und in jedem, sogar dem ganz rohen Bewußtseyn stets von Neuem aufsteigenden Widerspruch, daß der Tod unser Ende ist, und wir dennoch ewig und unzerstörbar seyn müssen, also dem sentimus, experimurque nos aeternos esse des Spinoza. Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt setzten: es liegt ausschließlich im Willen, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist, wie im zweiten Buche auf das Gründlichste dargethan worden, ein sekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das Bedingende,

der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtseyn verloren, nicht aber Das, was das Bewußtseyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Princip des Lebens, welches in ihm sich manifestirte. Daher also sagt Jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei. Sogar das Frische und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernsten Zeit, aus der ersten Kindheit, zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit sich fortbewegt, nicht altert, sondern unverändert beharrt. Aber was dieses Unvergängliche sei, konnte man sich nicht deutlich machen. Es ist nicht das Bewußtseyn, so wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtseyn beruht. Es ist vielmehr das, worauf der Leib, mit sammt dem Bewußtseyn beruht. Dieses aber ist eben Das, was, indem es ins Bewußtseyn fällt, sich als Wille darstellt. Ueber diese unmittelbarste Erscheinung desselben hinaus können wir freilich nicht; weil wir nicht über das Bewußtseyn hinaus können: daher bleibt die Frage, was denn Jenes seyn möge, sofern es nicht ins Bewußtseyn fällt, d. h. was es schlechthin an sich selbst sei, unbeantwortbar.

In der Erscheinung und mittelst deren Formen, Zeit und Raum, als principium individuationis, stellt es sich so dar, daß das menschliche Individuum untergeht, hingegen das Menschengeschlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Wesen an sich der Dinge, als welches von diesen Formen frei ist, fällt auch der ganze Unterschied zwischen dem Individuo und dem Geschlechte weg, und sind Beide unmittelbar Eins. Der ganze Wille zum Leben ist im Individuo, wie er im Geschlechte ist, und daher ist die Fortdauer der Gattung bloß das Bild der Unzerstörbarkeit des Individui.

Da nun also das so unendlich wichtige Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod gänzlich auf dem Unterschiede zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht, will ich eben diesen jetzt dadurch in das hellste Licht stellen, daß ich ihn am Gegentheil des Todes, also an der Entstehung der animalischen Wesen, d. i. der Zeugung, erläutere. Denn dieser dem Tode gleich geheimnißvolle Vorgang stellt uns den fun-

damentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d. i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Gesetze Beider, am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich stellt sich uns auf zweifache Weise dar: erstlich für das Selbstbewußtseyn, dessen alleiniger Gegenstand, wie ich oft nachgewiesen habe, der Wille mit allen seinen Affektionen ist; und sodann für das Bewußtseyn anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorstellung, oder der empirischen Realität der Dinge. Von der Willensseite nun, also innerlich, subjektiv, für das Selbstbewußtseyn, stellt jener Akt sich dar als die unmittelbarste und vollkommenste Befriedigung des Willens, d. i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äußerlich, objektiv, für das Bewußtseyn von andern Dingen, ist eben dieser Akt der Einschlag zum allerkünstlichsten Gewebe, die Grundlage des unaussprechlich komplicirten animalischen Organismus, der dann nur noch der Entwickelung bedarf, um unsern erstaunten Augen sichtbar zu werden. Dieser Organismus, dessen ins Unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur Der kennt, welcher Anatomie studirt hat, ist, von der Vorstellungsseite aus, nicht anders zu begreifen und zu denken, als ein mit der planvollsten Kombination ausgedachtes und mit überschwänglicher Kunst und Genauigkeit ausgeführtes System, als das mühsäligste Werk der tiefsten Ueberlegung: — nun aber von der Willensseite kennen wir, durch das Selbstbewußtseyn, seine Hervorbringung als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegentheil aller Ueberlegung ist, eines ungestümen blinden Dranges, einer überschwänglich wollüstigen Empfindung. Dieser Gegensatz ist genau verwandt mit dem oben nachgewiesenen unendlichen Kontrast zwischen der absoluten Leichtigkeit, mit der die Natur ihre Werke hervorbringt, nebst der dieser entsprechenden gränzenlosen Sorglosigkeit, mit welcher sie solche der Vernichtung Preis giebt, — und der unberechenbar künstlichen und durchdachten Konstruktion eben dieser Werke, nach welcher zu urtheilen sie unendlich schwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller ersinnlichen Sorgfalt zu wachen seyn müßte; während wir das Gegentheil vor Augen haben. — Haben wir nun, durch diese, freilich sehr ungewöhnliche Betrachtung die beiden heterogenen Seiten der Welt aufs schroffeste an einander

gebracht und ſie gleichſam mit einer Fauſt umſpannt; ſo müſſen wir ſie jetzt feſthalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Geſetze der Erſcheinung, oder Welt als Vorſtellung, für die des Willens, oder der Dinge an ſich, zu überzeugen: dann wird es uns faßlicher werden, daß, während auf der Seite der Vorſtellung, d. i. in der Erſcheinungswelt, ſich uns bald ein Entſtehen aus Nichts, bald eine gänzliche Vernichtung des Entſtandenen darſtellt, von jener andern Seite aus, oder an ſich, ein Weſen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entſtehen und Vergehen gar keinen Sinn haben. Denn wir haben ſoeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgingen, wo, mittelſt des Selbſtbewußtſeyns, die Erſcheinung und das Weſen an ſich zuſammenſtoßen, es gleichſam mit Händen gegriffen, daß Beide ſchlechthin inkommenſurabel ſind, und die ganze Weiſe des Seyns des Einen, nebſt allen Grundgeſetzen dieſes Seyns, im Andern nichts und weniger als Nichts bedeutet. — Ich glaube, daß dieſe letzte Betrachtung nur von Wenigen recht verſtanden werden, und daß ſie Allen, die ſie nicht verſtehen, mißfällig und ſelbſt anſtößig ſeyn wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglaſſen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. —

Am Anfange dieſes Kapitels habe ich auseinandergeſetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der Erkenntniß entſpringt, in welchem Fall ſie das Reſultat des erkannten Werthes des Lebens ſeyn würde; ſondern daß jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im Willen hat, aus deſſen urſprünglichem Weſen, in welchem er ohne alle Erkenntniß, und daher blinder Wille zum Leben iſt, ſie hervorgeht. Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illuſoriſchen Trieb zur Wolluſt; ſo werden wir darin feſtgehalten durch die gewiß eben ſo illuſoriſche Furcht vor dem Tode. Beides entſpringt unmittelbar aus dem Willen, der an ſich erkenntnißlos iſt. Wäre, umgekehrt, der Menſch ein bloß erkennendes Weſen; ſo müßte der Tod ihm nicht nur gleichgültig, ſondern ſogar willkommen ſeyn. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt ſind, daß was vom Tode getroffen wird, bloß das erkennende Bewußtſeyn iſt, hingegen der Wille, ſofern er das Ding an ſich iſt, welches jeder individuellen Erſcheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbeſtimmungen

Beruhenden frei, also auch unvergänglich ist. Sein Streben nach Daseyn und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn wie den Körper sein Schatten, indem sie bloß die Sichtbarkeit seines Wesens ist. Daß er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntniß ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwan wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint: Dieses also, als seinem ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Daseyn ist, zuwider, erfüllt ihn mit Abscheu. Hieraus nun folgt, daß Dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig ist und ihn auch allein fürchtet, der Wille, von ihm nicht getroffen wird; und daß hingegen was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, Das ist, was seiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens oder Affektes, fähig, daher gegen Seyn und Nichtseyn gleichgültig ist, nämlich das bloße Subjekt der Erkenntniß, der Intellekt, dessen Daseyn in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung, d. h. der objektiven Welt besteht, deren Korrelat er ist und mit deren Daseyn das seinige im Grunde Eins ist. Wenngleich also nicht das individuelle Bewußtseyn den Tod überlebt; so überlebt ihn doch Das, was allein sich gegen ihn sträubt: der Wille. Hieraus erklärt sich auch der Widerspruch, daß die Philosophen, vom Standpunkt der Erkenntniß aus, allezeit mit treffenden Gründen bewiesen haben, der Tod sei kein Uebel; die Todesfurcht jedoch dem Allen unzugänglich bleibt: weil sie eben nicht in der Erkenntniß, sondern allein im Willen wurzelt. Eben daher, daß nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerstörbare ist, kommt es auch, daß alle Religionen und Philosophien allein den Tugenden des Willens, oder Herzens, einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellekts, oder Kopfes.

Zur Erläuterung dieser Betrachtung diene noch Folgendes. Der Wille, welcher unser Wesen an sich ausmacht, ist einfacher Natur: er will bloß und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen ist eine sekundäre, aus der Objektivation des Willens hervorgehende Erscheinung: es ist der Einheitspunkt der Sensibilität des Nervensystems, gleichsam der Fokus, in welchem

die Strahlen der Thätigkeit aller Theile des Gehirns zuſammenlaufen. Mit dieſem muß es daher untergehen. Im Selbſtbewußtſeyn ſteht es, als das allein Erkennende, dem Willen als ſein Zuſchauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entſproſſen, ihn doch als ein von ſich Verſchiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empiriſch, in der Zeit, ſtückweiſe, in ſeinen ſucceſſiven Erregungen und Akten, erfährt auch ſeine Entſchließungen erſt a posteriori und oft ſehr mittelbar. Hieraus erklärt ſich, daß unſer eigenes Weſen uns, d. h. eben unſerm Intellekt, ein Räthſel iſt, und daß das Individuum ſich als neu entſtanden und vergänglich erblickt; obſchon ſein Weſen an ſich ein zeitloſes, alſo ewiges iſt. Wie nun der Wille nicht erkennt, ſo iſt umgekehrt der Intellekt, oder das Subjekt der Erkenntniß, einzig und allein erkennend, ohne irgend zu wollen. Dies iſt ſelbſt phyſiſch daran nachweisbar, daß, wie ſchon im zweiten Buch erwähnt, nach Bichat, die verſchiedenen Affekte alle Theile des Organismus unmittelbar erſchüttern und ihre Funktionen ſtören, mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchſtens mittelbar, d. h. in Folge eben jener Störungen, davon affizirt werden kann (De la vie et de la mort, art. 6, §. 2). Daraus aber folgt, daß das Subjekt des Erkennens, für ſich und als ſolches, an nichts Antheil oder Intereſſe nehmen kann, ſondern ihm das Seyn oder Nichtſeyn jedes Dinges, ja ſogar ſeiner ſelbſt, gleichgültig iſt. Warum nun ſollte dieſes antheilloſe Weſen unſterblich ſeyn? Es endet mit der zeitlichen Erſcheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit dieſem entſtanden war. Es iſt die Laterne, welche ausgelöſcht wird, nachdem ſie ihren Dienſt geleiſtet hat. Der Intellekt, wie die in ihm allein vorhandene anſchauliche Welt, iſt bloße Erſcheinung: aber die Endlichkeit Beider ficht nicht Das an, davon ſie die Erſcheinung ſind. Der Intellekt iſt Funktion des cerebralen Nervenſyſtems: aber dieſes, wie der übrige Leib, iſt die Objektität des Willens. Daher beruht der Intellekt auf dem ſomatiſchen Leben des Organismus: dieſer ſelbſt aber beruht auf dem Willen. Der organiſche Leib kann alſo, in gewiſſem Sinne, angeſehen werden als Mittelglied zwiſchen dem Willen und dem Intellekt; wiewohl er eigentlich nur der in der Anſchauung des Intellekts ſich räumlich darſtellende Wille ſelbſt iſt. Tod und Geburt ſind die ſtete

Auffriſchung des Bewußtſeyns des an ſich end- und anfangsloſen Willens, der allein gleichſam die Subſtanz des Daſeyns iſt (jede ſolche Auffriſchung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). Das Bewußtſeyn iſt das Leben des Subjekts des Erkennens, oder des Gehirns, und der Tod deſſen Ende. Daher iſt das Bewußtſeyn endlich, ſtets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der Wille allein beharrt; aber auch ihm allein iſt am Beharren gelegen: denn er iſt der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für ſich iſt an nichts gelegen. Im Ich ſind jedoch Beide verbunden. — In jedem animaliſchen Weſen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht iſt, bei dem er hier ſeine Zwecke verfolgt. Beiläufig geſagt, mag die Todesfurcht zum Theil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille ſo ungern ſich von ſeinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von ſeinem Führer und Wächter, ohne den er ſich hülflos und blind weiß.

Zu dieſer Auseinanderſetzung ſtimmt endlich auch noch jene tägliche moraliſche Erfahrung, die uns belehrt, daß der Wille allein real iſt, hingegen die Objekte deſſelben als durch die Erkenntniß bedingt, nur Erſcheinungen, nur Schaum und Dunſt ſind, gleich dem Weine, welchen Mephiſtopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem ſinnlichen Genuß ſagen auch wir: „Mir däuchte doch als tränk' ich Wein."

Die Schrecken des Todes beruhen großentheils auf dem falſchen Schein, daß jetzt das Ich verſchwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber iſt das Gegentheil wahr: die Welt verſchwindet; hingegen der innerſte Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in deſſen Vorſtellung allein die Welt ihr Daſeyn hatte, beharrt. Mit dem Gehirn geht der Intellekt und mit dieſem die objektive Welt, ſeine bloße Vorſtellung, unter. Daß in andern Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und ſchwebt, iſt in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. — Wenn daher nicht im Willen die eigentliche Realität läge und nicht das moraliſche Daſeyn das ſich über den Tod hinaus erſtreckende wäre; ſo würde, da der Intellekt und mit ihm ſeine Welt erliſcht, das Weſen der Dinge überhaupt nichts weiter ſeyn, als eine endloſe Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zuſammenhang unter einander: denn das

Beharren der erkenntnißlosen Natur besteht bloß in der Zeitvorstellung der erkennenden. Also ein, ohne Ziel und Zweck, meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist wäre dann Alles in Allem.

Wann nun ein Individuum Todesangst empfindet; so hat man eigentlich das seltsame, ja, zu belächelnde Schauspiel, daß der Herr der Welten, welcher Alles mit seinem Wesen erfüllt, und durch welchen allein Alles was ist sein Daseyn hat, verzagt und unterzugehen befürchtet, zu versinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, Alles von ihm voll ist und es keinen Ort giebt, wo er nicht wäre, kein Wesen, in welchem er nicht lebte; da das Daseyn nicht ihn trägt, sondern er das Daseyn. Dennoch ist er es, der im Todesangst leidenden Individuo verzagt, indem er der, durch das principium individuationis hervorgebrachten Täuschung unterliegt, daß seine Existenz auf die des jetzt sterbenden Wesens beschränkt sei: diese Täuschung gehört zu dem schweren Traum, in welchen er als Wille zum Leben verfallen ist. Aber man könnte zu dem Sterbenden sagen: „Du hörst auf, etwas zu seyn, welches du besser gethan hätteſt, nie zu werden."

Solange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist was der Tod von uns übrig läßt der Keim und Kern eines ganz andern Daseyns, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, daß es über sich selbst verwundert brütet. Daher der schwärmerische und träumerische Hang edler Jünglinge, zur Zeit wo dieses frische Bewußtseyn sich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch das selbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn, fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab, dies ist der Lethe, und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf: „zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!" —

Als sich bejahender Wille zum Leben hat der Mensch die Wurzel seines Daseyns in der Gattung. Demnach ist sodann der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der aus-

ſchließlichen Leitung ſeines eigenen Willens. Denn in dieſem allein liegt die ewige Kraft, welche ſein Daſeyn mit ſeinem Ich hervorbringen konnte, jedoch, ſeiner Beſchaffenheit wegen, es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod iſt das démenti, welches das Weſen (essentia) eines Jeden in ſeinem Anſpruch auf Daſeyn (existentia) erhält, das Hervortreten eines Widerſpruchs, der in jedem individuellen Daſeyn liegt:

denn Alles was entſteht,
Iſt werth daß es zu Grunde geht.

Jedoch ſteht der ſelben Kraft, alſo dem Willen, eine unendliche Zahl eben ſolcher Exiſtenzen, mit ihrem Ich, zu Gebote, welche aber wieder eben ſo nichtig und vergänglich ſeyn werden. Da nun jedes Ich ſein geſondertes Bewußtſeyn hat; ſo iſt, in Hinſicht auf ein ſolches, jene unendliche Zahl derſelben von einem einzigen nicht verſchieden. — Von dieſem Geſichtspunkt aus erſcheint es mir nicht zufällig, daß aevum, αἰων, zugleich die einzelne Lebensdauer und die endloſe Zeit bedeutet: es läßt ſich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich, abſehen, daß, an ſich und im letzten Grunde, Beide das Selbe ſind; wonach eigentlich kein Unterſchied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch, oder eine unendliche Zeit exiſtirte.

Allerdings aber können wir die Vorſtellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: dieſe ſollten jedoch, wo es ſich vom Dinge an ſich handelt, ausgeſchloſſen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Gränzen unſers Intellekts, daß er dieſe erſte und unmittelbarſte Form aller ſeiner Vorſtellungen nie ganz abſtreifen kann, um nun ohne ſie zu operiren. Daher gerathen wir hier freilich auf eine Art Metempſychoſe; wiewohl mit dem bedeutenden Unterſchiede, daß ſolche nicht die ganze ψυχη, nämlich nicht das erkennende Weſen betrifft, ſondern den Willen allein; wodurch ſo viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempſychoſenlehre begleiten; ſodann mit dem Bewußtſeyn, daß die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Akkommodation zu der Beſchränkung unſers Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die, Kapitel 43 zu erörternde Thatſache zur Hülfe, daß der Charakter, d. i. der Wille, vom Vater erblich iſt, der Intellekt hingegen von der Mutter; ſo tritt es gar wohl in den Zuſammenhang unſerer Anſicht, daß der Wille des Men-

ſchen, an ſich individuell, im Tode ſich von dem, bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun ſeiner jetzt modifizirten Beſchaffenheit gemäß, am Leitfaden des mit dieſer harmonirenden durchweg nothwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung, einen neuen Intellekt empfinge, mit welchem er ein neues Weſen würde, welches keine Erinnerung eines frühern Daſeyns hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der ſterbliche Theil, oder die Form iſt, der Wille aber der ewige, die Subſtanz: demgemäß iſt zur Bezeichnung dieſer Lehre das Wort Palingeneſie richtiger, als Metempſychoſe. Dieſe ſteten Wiedergeburten machen dann die Succeſſion der Lebensträume eines an ſich unzerſtörbaren Willens aus, bis er, durch ſo viele und verſchiedenartige, ſucceſſive Erkenntniß, in ſtets neuer Form, belehrt und gebeſſert, ſich ſelbſt aufhöbe.

Mit dieſer Anſicht ſtimmt auch die eigentliche, ſo zu ſagen eſoteriſche Lehre des Buddhaismus, wie wir ſie durch die neueſten Forſchungen kennen gelernt haben, überein, indem ſie nicht Metempſychoſe, ſondern eine eigenthümliche, auf moraliſcher Baſis ruhende Palingeneſie lehrt, welche ſie mit großem Tiefſinn ausführt und darlegt; wie Dies zu erſehen iſt aus der, in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 394—96, gegebenen, höchſt leſens- und beachtungswerthen Darſtellung der Sache (womit zu vergleichen p. 429, 440 und 445 deſſelben Buches), deren Beſtätigungen man findet in Taylor's Prabodh Chandro Daya, London 1812, p. 35; desgleichen in Sangermano's Burmese empire, p. 6; wie auch in den Asiat. researches, Vol. 6, p. 179, und Vol. 9, p. 256. Auch das ſehr brauchbare Deutſche Kompendium des Buddhaismus von Köppen giebt das Richtige über dieſen Punkt. Für den großen Haufen der Buddhaiſten jedoch iſt dieſe Lehre zu ſubtil; daher demſelben, als faßliches Surrogat, eben Metempſychoſe gepredigt wird.

Uebrigens darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß ſogar empiriſche Gründe für eine Palingeneſie dieſer Art ſprechen. Thatſächlich iſt eine Verbindung vorhanden zwiſchen der Geburt der neu auftretenden Weſen und dem Tode der abgelebten: ſie zeigt ſich nämlich an der großen Fruchtbarkeit des Menſchengeſchlechts, welche als Folge verheerender Seuchen entſteht. Als im 14. Jahrhundert der ſchwarze Tod die alte Welt größtentheils entvölkert

hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menschengeschlechte ein, und Zwillingsgeburten waren sehr häufig: höchst seltsam war dabei der Umstand, daß keines der in dieser Zeit geborenen Kinder seine vollständigen Zähne bekam; also die sich anstrengende Natur im Einzelnen geizte. Dies erzählt F. Schnurrer, Chronik der Seuchen, 1825. Auch Casper, „Ueber die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen", 1835, bestätigt den Grundsatz, daß den entschiedensten Einfluß auf Lebensdauer und Sterblichkeit, in einer gegebenen Bevölkerung, die Zahl der Zeugungen in derselben habe, als welche mit der Sterblichkeit stets gleichen Schritt halte; so daß die Sterbefälle und die Geburten allemal und allerorten sich in gleichem Verhältniß vermehren und vermindern, welches er durch aufgehäufte Belege aus vielen Ländern und ihren verschiedenen Provinzen außer Zweifel setzt. Und doch kann unmöglich ein physischer Kausalnexus seyn zwischen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, oder umgekehrt. Hier also tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. — Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Daseyn und genießt es als ein geschenktes: aber es giebt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Daseyn ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen. Die Brücke zwischen Beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Räthsels.

Die hier ausgesprochene große Wahrheit ist auch nie ganz verkannt worden, wenn sie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphysischen Wesen des Willens, und der sekundären, bloß organischen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die Lehre von der Metempsychose, aus den urältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, stets auf der Erde verbreitet, als den Glauben der großen Majorität des Menschengeschlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend, wie schon erwähnt, im Buddhaismus.

Während demgemäß die Christen sich trösten mit dem Wiedersehen in einer andern Welt, in welcher man sich in vollständiger Person wiederfindet und sogleich erkennt, ist in jenen übrigen Religionen das Wiedersehen schon jetzt im Gange, jedoch incognito: nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempsychose, oder Palingenesie, werden die Personen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns stehen, auch bei der nächsten Geburt zugleich mit uns geboren, und haben die selben, oder doch analoge Verhältnisse und Gesinnungen zu uns, wie jetzt, diese mögen nun freundlicher, oder feindlicher Art seyn. (Man sehe z. B. Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 162.) Das Wiedererkennen beschränkt sich dabei freilich auf eine dunkle Ahndung, eine nicht zum deutlichen Bewußtseyn zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung; — mit Ausnahme jedoch des Buddha selbst, der das Vorrecht hat, seine und der Andern frühere Geburten deutlich zu erkennen; — wie Dies in den Jatakas beschrieben ist. Aber, in der That, wenn man, in begünstigten Augenblicken, das Thun und Treiben der Menschen, in der Realität, rein objektiv ins Auge faßt; so drängt sich Einem die intuitive Ueberzeugung auf, daß es nicht nur, den (Platonischen) Ideen nach, stets das selbe ist und bleibt, sondern auch, daß die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu, und substantiell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen. Es frägt sich nur, worin dieser Kern besteht: die Antwort, welche meine Lehre darauf giebt, ist bekannt. Die erwähnte intuitive Ueberzeugung kann man sich denken als dadurch entstehend, daß die Vervielfältigungsgläser, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirksamkeit erlitten. — Hinsichtlich der Allgemeinheit des Glaubens an Metempsychose sagt Obry in seinem vortrefflichen Buche: Du Nirvana Indien, p. 13, mit Recht: Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu' un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie (Ths. Burnet, dans Beausobre, Hist. du Manichéisme, II, p. 391). Schon in den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens, gelehrt, ist bekanntlich die Metempsychose der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrscht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamisirten Asien, also bei mehr als der Hälfte des ganzen

Menſchengeſchlechts, als die feſteſte Ueberzeugung und mit unglaublich ſtarkem praktiſchen Einfluß. Ebenfalls war ſie der Glaube der Aegypter (Herod., II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato ſie mit Begeiſterung entgegennahmen: beſonders aber hielten die Pythagoreer ſie feſt. Daß ſie auch in den Myſterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Plato's neuntem Buch von den Geſetzen (p. 38 et 42, ed. Bip.). Nemeſius (De nat. hom., c. 2) ſagt ſogar: Κοινη μεν ουν παντες Ἑλληνες, οἱ την ψυχην ἀθανατον αποφηναμενοι, την μετενσωματωσιν δογματζουσι. (Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.) Auch die Edda, namentlich in der Voluspa, lehrt Metempſychoſe. Nicht weniger war ſie die Grundlage der Religion der Druiden (Caes. de bello Gall., VI. — A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne, 1856). Sogar eine Mohammedaniſche Sekte in Hindoſtan, die Bohrahs, von denen Colebrooke in den Asiat. res., Vol. 7, p. 336 sqq. ausführlich berichtet, glaubt an die Metempſychoſe und enthält demzufolge ſich aller Fleiſchſpeiſe. Selbſt bei Amerikaniſchen und Negervölkern, ja ſogar bei den Auſtraliern finden ſich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der Engliſchen Zeitung, the Times, vom 29. Januar 1841, gegebenen genauen Beſchreibung der wegen Brandſtiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier Auſtraliſcher Wilden. Daſelbſt nämlich heißt es: „Der jüngere von ihnen ging ſeinem Schickſal mit verſtocktem und entſchloſſenem Sinn, welcher, wie ſich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verſtändlichen Ausdruck, deſſen er ſich bediente, ging hervor, daß er wieder auferſtehen würde als «ein weißer Kerl», und dies verlieh ihm die Entſchloſſenheit." Auch in einem Buche von Ungewitter, „Der Welttheil Auſtralien", 1853, wird erzählt, daß die Papuas in Neuholland die Weißen für ihre eigenen, auf die Welt zurückgekehrten Anverwandten hielten. Dieſem Allen zufolge ſtellt der Glaube an Metempſychoſe ſich dar als die natürliche Ueberzeugung des Menſchen, ſobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich Das, was Kant fälſchlich von ſeinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menſchlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philoſophem; und wo

er ſich nicht findet, wäre er durch poſitive, anderweitige Religionslehren erſt verdrängt. Auch habe ich bemerkt, daß er Jedem, der zum erſten Mal davon hört, ſogleich einleuchtet. Man ſehe nur, wie ernſtlich ſogar Leſſing ihm das Wort redet in den letzten ſieben Paragraphen ſeiner „Erziehung des Menſchengeſchlechts". Auch Lichtenberg ſagt, in ſeiner Selbſtcharakteriſtik: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich geſtorben war, ehe ich geboren wurde." Sogar der ſo übermäßig empiriſche Hume ſagt in ſeiner ſkeptiſchen Abhandlung über die Unſterblichkeit, p. 23: The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to*). Was dieſem, über das ganze Menſchengeſchlecht verbreiteten und den Weiſen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben entgegenſteht, iſt das Judenthum, nebſt den aus dieſem entſproſſenen zwei Religionen, ſofern ſie eine Schöpfung des Menſchen aus Nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endloſe Fortdauer a parte post zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich iſt es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Theile Aſiens jenen tröſtlichen Urglauben der Menſchheit zu verdrängen: es ſteht noch dahin auf wie lange. Wie ſchwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die älteſte Kirchengeſchichte: die meiſten Ketzer, z. B. Simoniſten, Baſilidianer, Valentinianer, Marcioniten, Gnoſtiker und Manichäer waren eben jenem Urglauben zugethan. Die Juden ſelbſt ſind zum Theil hineingerathen, wie Tertullian und Juſtinus (in ſeinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, daß Abel's Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moſes gewandert ſei. Sogar die Bibelſtelle, Matth. 16, 13—15, erhält einen ver-

*) „Die Metempſychoſe iſt daher das einzige Syſtem dieſer Art, auf welches die Philoſophie hören kann." — Dieſe poſthume Abhandlung findet ſich in den Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker. Durch dieſen Baſeler Nachdruck nämlich ſind jene beiden Werke eines der größten Denker und Schriftſteller Englands vom Untergange gerettet worden, nachdem ſie in ihrem Vaterlande, in Folge der daſelbſt herrſchenden ſtupiden und überaus verächtlichen Bigotterie, durch den Einfluß einer mächtigen und frechen Pfaffenſchaft unterdrückt worden waren, zur bleibenden Schande Englands. Es ſind ganz leidenſchaftsloſe, kalt vernünftige Unterſuchungen der beiden genannten Gegenſtände.

künftigen Sinn nur dann, wann man ſie als unter der Vorausſetzung des Dogmas der Metempſychoſe geſprochen verſteht. Lukas freilich, der ſie (9, 18—20) auch hat, fügt hinzu ὁτι προφητης τις των αρχαιων ανεστη, ſchiebt alſo den Juden die Vorausſetzung unter, daß ſo ein alter Prophet noch mit Haut und Haar wieder auferſtehen könne, welches, da ſie doch wiſſen, daß er ſchon 6 bis 700 Jahr im Grabe liegt, folglich längſt zerſtoben iſt, eine handgreifliche Abſurdität wäre. Im Chriſtenthum iſt übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieſelbe die Lehre von der Erbſünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identifiziren, und zwar mit moraliſcher Tendenz, den vorhandenen Menſchen mit einem früher dageweſenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbſünde mittelbar. —

Der Tod iſt die große Zurechtweiſung, welche der Wille zum Leben, und näher der dieſem weſentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unſer Daſeyn*). Er iſt die ſchmerzliche Löſung des Knotens, den die Zeugung mit Wolluſt geſchürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltſame Zerſtörung des Grundirrthums unſers Weſens: die große Enttäuſchung. Wir ſind im Grunde etwas, das nicht ſeyn ſollte: darum hören wir auf zu ſeyn. Der Egoismus beſteht eigentlich darin, daß der Menſch alle Realität auf ſeine eigene Perſon beſchränkt, indem er in dieſer allein zu exiſtiren wähnt, nicht in den andern. Der Tod belehrt ihn eines Beſſern, indem er dieſe Perſon aufhebt, ſo daß das Weſen des Menſchen, welches ſein Wille iſt, fortan nur in andern Individuen leben wird, ſein Intellekt aber, als welcher ſelbſt nur der Erſcheinung, d. h. der Welt als Vorſtellung, angehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorſtellungſeyn, d. h. im objektiven Seyn der Dinge als ſolchem, alſo ebenfalls nur im Daſeyn der bisherigen Außenwelt, fortbeſteht. Sein ganzes Ich lebt alſo von jetzt an nur in Dem, was er bisher als Nicht-Ich angeſehen hatte: denn der Unterſchied zwiſchen Aeußerem und

*) Der Tod ſagt: Du biſt das Produkt eines Aktes, der nicht hätte ſeyn ſollen; darum mußt du, ihn auszulöſchen, ſterben.

Innerem hört auf. Wir erinnern uns hier, daß der beſſere Menſch der iſt, welcher zwiſchen ſich und den Andern den wenigſten Unterſchied macht, ſie nicht als abſolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieſer Unterſchied groß, ja abſolut iſt; — wie ich dies in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausgeführt habe. Dieſem Unterſchiede gemäß fällt, dem Obigen zufolge, der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menſchen angeſehen werden kann. — Gehen wir aber davon aus, daß der Unterſchied von Außer mir und in mir, als ein räumlicher, nur in der Erſcheinung, nicht im Dinge an ſich gegründet, alſo kein abſolut realer iſt; ſo werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verluſt einer Erſcheinung ſehen, alſo nur ſcheinbaren Verluſt. So viel Realität jener Unterſchied auch im empiriſchen Bewußtſeyn hat; ſo ſind doch vom metaphyſiſchen Standpunkt aus, die Sätze: „ich gehe unter, aber die Welt dauert fort", und „die Welt geht unter, aber ich dauere fort", im Grund nicht eigentlich verſchieden.

Ueber dies Alles nun aber iſt der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu ſeyn: wohl Dem, der ſie benutzt. Während des Lebens iſt der Wille des Menſchen ohne Freiheit: auf der Baſis ſeines unveränderlichen Charakters geht ſein Handeln, an der Kette der Motive, mit Nothwendigkeit vor ſich. Nun trägt aber Jeder in ſeiner Erinnerung gar Vieles, das er gethan, und worüber er nicht mit ſich ſelbſt zufrieden iſt. Lebte er nun immerfort: ſo würde er, vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters, auch immerfort auf die ſelbe Weiſe handeln. Demnach muß er aufhören zu ſeyn was er iſt, um aus dem Keim ſeines Weſens als ein neues und anderes hervorgehen zu können. Daher löſt der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, iſt ein ſehr berühmter Ausſpruch des Veda, den alle Vedantiker häufig wiederholen *). Das Sterben iſt der Augenblick jener Befreiung von der Einſeitigkeit einer Individualität,

*) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, Vol. I, p. 387, et p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, Vol. I, p. 363.

welche nicht den innerſten Kern unſers Weſens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung deſſelben zu denken iſt: die wahre, urſprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in dieſem Augenblick, welcher, im angegebenen Sinn, als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Geſichte der meiſten Todten ſcheint daher zu ſtammen. Ruhig und ſanft iſt, in der Regel, der Tod jedes guten Menſchen: aber willig ſterben, gern ſterben, freudig ſterben, iſt das Vorrecht des Reſignirten, Deſſen, der den Willen zum Leben aufgiebt und verneint. Denn nur er will *wirklich* und nicht bloß *ſcheinbar* ſterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer ſeiner Perſon. Das Daſeyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm ſtatt deſſen wird, iſt in unſern Augen *nichts*; weil unſer Daſeyn, auf jenes bezogen, *nichts* iſt. Der Buddhaiſtiſche Glaube nennt jenes *Nirwana*, d. h. Erloſchen *).

*) Die Etymologie des Wortes *Nirwana* wird verſchieden angegeben. Nach *Colebrooke* (Transact. of the Roy. Asiat. soc., Vol. I, p. 566) kommt es von *Wa*, *wehen*, wie der Wind, mit vorgeſetzter Negation *Nir*, bedeutet alſo Windſtille, aber als Adjektiv „erloſchen". — Auch Obry, du Nirvana Indien, ſagt p. 3: Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre *extinction*, telle que celle d'un feu. — Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 735, heißt es eigentlich *Nerawana*, von *nera*, ohne, und *wana*, Leben, und die Bedeutung wäre annihilatio. — Im Eastern Monachism, by Spence Hardy, wird, S. 295, Nirwana abgeleitet von *Wana*, ſündliche Wünſche, mit der Negation *nir*. — J. J. Schmidt, in ſeiner Ueberſetzung der Geſchichte der Oſtmongolen, S. 307, ſagt, das Sanskritwort *Nirwana* werde im Mongoliſchen überſetzt durch eine Phraſe, welche bedeutet: „vom Jammer abgeſchieden", — „dem Jammer entwichen". — Nach des ſelben Gelehrten Vorleſungen in der Petersburger Akademie iſt *Nirwana* das Gegentheil von *Sanſara*, welches die Welt der ſteten Wiedergeburten, des Gelüſtes und Verlangens, der Sinnentäuſchung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens iſt. — In der *Burmeſiſchen* Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanskritworte, umgeſtaltet in *Nieban* und wird überſetzt durch „vollſtändige Verſchwindung". Siehe Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome 1833, §. 27. In der erſten Auflage von 1819 ſchrieb auch ich *Nieban*, weil wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.

Kapitel 42.

Leben der Gattung.

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, daß die (Platoniſchen) Ideen der verſchiedenen Stufen der Weſen, welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben ſind, in der an die Form der Zeit gebundenen Erkenntniß des Individuums ſich als die Gattungen, d. h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen, ſucceſſiven und gleichartigen Individuen darſtellen, und daß daher die Gattung die in der Zeit auseinandergezogene Idee (εἶδος, species) iſt. Demzufolge liegt das Weſen an ſich jedes Lebenden zunächſt in ſeiner Gattung: dieſe hat jedoch ihr Daſeyn wieder nur in den Individuen. Obgleich nun der Wille nur im Individuo zum Selbſtbewußtſeyn gelangt, ſich alſo unmittelbar nur als das Individuum erkennt; ſo tritt das in der Tiefe liegende Bewußtſeyn, daß eigentlich die Gattung es iſt, in der ſein Weſen ſich objektivirt, doch darin hervor, daß dem Individuo die Angelegenheiten der Gattung als ſolcher, alſo die Geſchlechtsverhältniſſe, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener ſind, als alles Andere. Daher alſo bei den Thieren die Brunſt (von deren Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdach's Phyſiologie, Bd. 1, §§. 247, 257), und beim Menſchen die ſorgfältige und kapriziöſe Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes, welche ſich bis zur leidenſchaftlichen Liebe ſteigern kann, derer näherer Unterſuchung ich ein eigenes Kapitel widmen werde: eben daher endlich die überſchwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch wurde der Wille der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen: ſo iſt es innerlich, oder pſychologiſch. Aeußerlich aber, oder phyſiologiſch, ſind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Das Ernährende ſind zwar nicht die Genitalien, ſondern die Zotten der Gedärme: dennoch ſind nicht dieſe, ſondern jene die Wurzel: weil durch ſie das Individuum mit der Gattung zuſammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es iſt phyſiſch ein Erzeugniß der Gattung, metaphyſiſch ein mehr oder minder un

vollkommenes Bild der Idee, welche, in der Form der Zeit, ſich als Gattung darſtellt. In Uebereinſtimmung mit dem hier ausgeſprochenen Verhältniß iſt die größte Vitalität, wie auch die Dekrepität, des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und ſteht in Verbindung. Der Geſchlechtstrieb iſt anzuſehen als der innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben des Individuums ſproßt, wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt: daher iſt jener Trieb ſo ſtark und aus der Tiefe unſerer Natur. Ein Individuum kaſtriren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es ſproßt, abſchneiden und ſo geſondert verdorren laſſen: daher die Degradation ſeiner Geiſtes- und Leibeskräfte. — Daß auf den Dienſt der Gattung, d. i. die Befruchtung, bei jedem thieriſchen Individuo, augenblickliche Erſchöpfung und Abſpannung aller Kräfte, bei den meiſten Inſekten ſogar baldiger Tod erfolgt, weshalb Celſus ſagte seminis emissio est partis animae jactura; daß beim Menſchen das Erlöſchen der Zeugungskraft anzeigt, das Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen; daß übertriebener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt, Enthaltſamkeit hingegen alle Kräfte, beſonders aber die Muskelkraft, erhöht, weshalb ſie zur Vorbereitung der Griechiſchen Athleten gehörte; daß dieſelbe Enthaltſamkeit das Leben des Inſekts ſogar bis zum folgenden Frühling verlängert; — alles Dieſes deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichſam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft iſt. Dieſes aber iſt daraus zu erklären, daß das metaphyſiſche Subſtrat des Lebens ſich unmittelbar in der Gattung und erſt mittelſt dieſer im Individuo offenbart. Demgemäß wird in Indien der Lingam mit der Joni als das Symbol der Gattung und ihrer Unſterblichkeit verehrt und, als das Gegengewicht des Todes, gerade der dieſem vorſtehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des Geſchlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernſt, mit welchem jedes Thier, und eben ſo der Menſch, die Angelegenheiten deſſelben betreibt, daß durch die ihm dienende Funktion das Thier Dem angehört, worin eigentlich und hauptſächlich ſein wahres Weſen

liegt, nämlich der Gattung; während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuo dienen, deſſen Daſeyn im Grunde nur ein ſekundäres iſt. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Koncentration des ganzen thieriſchen Weſens iſt, drückt ferner ſich das Bewußtſeyn aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der Gattung zu ſetzen habe, als in welcher ſein wahres Daſeyn liegt.

Vergegenwärtigen wir, zur Erläuterung des Geſagten, uns jetzt ein Thier in ſeiner Brunſt und im Akte der Zeugung. Wir ſehen einen an ihm ſonſt nie gekannten Ernſt und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? — Weiß es, daß es ſterben muß und daß durch ſein gegenwärtiges Geſchäft ein neues, jedoch ihm völlig ähnliches Individuum entſtehen wird, um an ſeine Stelle zu treten? — Von dem Allen weiß es nichts, da es nicht denkt. Aber es ſorgt für die Fortdauer ſeiner Gattung in der Zeit, ſo eifrig, als ob es jenes Alles wüßte. Denn es iſt ſich bewußt, daß es leben und daſeyn will, und den höchſten Grad dieſes Wollens drückt es aus durch den Akt der Zeugung: dies iſt Alles, was dabei in ſeinem Bewußtſeyn vorgeht. Auch iſt dies völlig hinreichend zum Beſtande der Weſen; eben weil der Wille das Radikale iſt, die Erkenntniß das Adventitium. Dieſerhalb eben braucht der Wille nicht durchweg von der Erkenntniß geleitet zu werden; ſondern ſobald er in ſeiner Urſprünglichkeit ſich entſchieden hat, wird ſchon von ſelbſt dieſes Wollen ſich in der Welt der Vorſtellung objektiviren. Wenn nun ſolchermaaßen jene beſtimmte Thiergeſtalt, die wir uns gedacht haben, es iſt, die das Leben und Daſeyn will; ſo will ſie nicht Leben und Daſeyn überhaupt, ſondern ſie will es in eben dieſer Geſtalt. Darum iſt es der Anblick ſeiner Geſtalt im Weibchen ſeiner Art, der den Willen des Thieres zur Zeugung anreizt. Dieſes ſein Wollen, angeſchaut von Außen und unter der Form der Zeit, ſtellt ſich dar als ſolche Thiergeſtalt eine endloſe Zeit hindurch erhalten durch die immer wiederholte Erſetzung eines Individuums durch ein anderes, alſo durch das Wechſelſpiel des Todes und der Zeugung, welche, ſo betrachtet, nur noch als der Pulsſchlag jener durch alle Zeit beharrenden Geſtalt (ιδεα, ειδος, species) erſcheinen. Man kann ſie der Attraktions- und Repulſionskraft, durch deren Antagonismus die Materie beſteht, vergleichen. — Das

hier am Thiere Nachgewiesene gilt auch vom Menschen: denn wenn gleich bei diesem der Zeugungsakt von der vollständigen Erkenntniß seiner Endursache begleitet ist; so ist er doch nicht von ihr geleitet, sondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als dessen Koncentration. Er ist sonach den instinktiven Handlungen beizuzählen. Denn so wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniß des Zweckes geleitet ist, so wenig ist es dieses bei den Kunsttrieben: auch in diesen äußert sich der Wille, in der Hauptsache, ohne die Vermittelung der Erkenntniß, als welcher, hier wie dort, nur das Detail anheimgestellt ist. Die Zeugung ist gewissermaaßen der bewunderungswürdigste der Kunsttriebe und sein Werk das erstaunlichste.

Aus diesen Betrachtungen erklärt es sich, warum die Begierde des Geschlechts einen von jeder andern sehr verschiedenen Charakter trägt: sie ist nicht nur die stärkeste, sondern sogar specifisch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, als nothwendig und unausbleiblich, und ist nicht, wie andere Wünsche, Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht. Im Konflikt mit ihr ist kein Motiv so stark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüsse entschädigen: auch übernimmt Thier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieser natürlichen Sinnesart ist die bekannte Ueberschrift der mit dem Phallus verzierten Thüre der fornix zu Pompeji: Heic habitat felicitas: diese war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironisch, und an sich selbst humoristisch. — Mit Ernst und Würde hingegen ist die überschwängliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inschrift, welche (nach Theo von Smyrna, de musica, c. 47) Osiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern setzte, angebracht hatte: „Dem Geiste, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage, und dem Vater alles Dessen, was ist und was seyn wird, dem Eros"; — ebenfalls in der schönen Apostrophe, mit welcher Lukretius sein Werk eröffnet:

> Aeneadum genetrix, hominum divômque voluptas,
> Alma Venus cet.

Dem Allen entspricht die wichtige Rolle, welche das Geschlechtsverhältniß in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. Das aber ist das Pikante und der Spaaß der Welt, daß die Hauptangelegenheit aller Menschen heimlich betrieben und ostensibel möglichst ignorirt wird. In der That aber sieht man dieselbe jeden Augenblick sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen, einzukerkern, wenigstens einzuschränken und wo möglich ganz verdeckt zu halten, oder doch so zu bemeistern, daß sie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorschein komme. — Dies Alles aber stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Konzentration alles Wollens ist; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann sagen, der Mensch sei konkreter Geschlechtstrieb; da seine Entstehung ein Kopulationsakt und der Wunsch seiner Wünsche ein Kopulationsakt ist, und dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuirt und zusammenhält. Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger seyn muß, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Werth, das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus: und hiemit ist sowohl das Entstehen der

Individuen aus ihm, als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Uebereinstimmung.

Hieher gehört noch eine physiologische Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geschlechtstrieb die heftigste der Begierden, der Wunsch der Wünsche, die Koncentration alles unsers Wollens ist, und demnach die dem individuellen, mithin auf ein bestimmtes Individuum gerichteten Wunsche eines Jeden genau entsprechende Befriedigung desselben der Gipfel und die Krone seines Glückes, nämlich das letzte Ziel seiner natürlichen Bestrebungen ist, mit deren Erreichung ihm Alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm Alles verfehlt scheint; — so finden wir, als physiologisches Korrelat hievon, im objektivirten Willen, also im menschlichen Organismus, das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Funktionen, und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist.

An die Erzeugung knüpft sich die Erhaltung der Brut und an den Geschlechtstrieb die Elternliebe; in welchen also sich das Gattungsleben fortsetzt. Demgemäß hat die Liebe des Thieres zu seiner Brut, gleich dem Geschlechtstriebe, eine Stärke, welche die der bloß auf das eigene Individuum gerichteten Bestrebungen weit übertrifft. Dies zeigt sich darin, daß selbst die sanftesten Thiere bereit sind, für ihre Brut auch den ungleichsten Kampf, auf Tod und Leben, zu übernehmen und, bei fast allen Thiergattungen, die Mutter für die Beschützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen sogar dem gewissen Tode entgegengeht. Beim Menschen wird diese instinktive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung, geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches, bei schlechten Charakteren, bis zur völligen Verleugnung derselben gehen kann: daher können wir ihre Wirkungen am reinsten bei den Thieren beobachten. An sich selbst ist sie jedoch im Menschen nicht weniger stark: auch hier sehen wir sie, in einzelnen Fällen, die Selbstliebe gänzlich überwinden und sogar bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehen. So z. B. berichten noch soeben die Zeitungen aus Frankreich, daß zu Chahars, im Departement du Lot, ein Vater

sich das Leben genommen hat, damit sein Sohn, den das Loos zum Kriegsdienst getroffen hatte, der älteste einer Witwe und als solcher davon befreit seyn sollte. (Galignani's Messenger vom 22. Juni 1843.) Bei den Thieren jedoch, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinktive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewußtseyns im Thiere, daß sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo liegt, daher es nöthigenfalls sein Leben opfert, damit, in den Jungen, die Gattung erhalten werde. Also wird hier, wie auch im Geschlechtstriebe, der Wille zum Leben gewissermaaßen transscendent, indem sein Bewußtseyn sich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus, auf die Gattung erstreckt. Um diese zweite Aeußerung des Gattungslebens nicht bloß abstrakt auszusprechen, sondern sie dem Leser in ihrer Größe und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überschwänglichen Stärke der instinktiven Mutterliebe einige Beispiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter: wann sie, um zu athmen, wieder auftaucht, deckt sie dasselbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es sich rettet, die Pfeile des Jägers. — Einen jungen Wallfisch erlegt man bloß, um die Mutter herbeizulocken, welche zu ihm eilt und ihn selten verläßt, so lange er noch lebt, wenn sie auch von mehreren Harpunen getroffen wird. (Scoresby's Tagebuch einer Reise auf den Wallfischfang; aus dem Englischen von Kries, S. 196.) — An der Drei-Königs-Insel, bei Neuseeland, leben kolossale Phoken, See-Elephanten genannt (Phoca proboscidea). In geordneter Schaar um die Insel schwimmend nähren sie sich von Fischen, haben jedoch unter dem Wasser gewisse, uns unbekannte, grausame Feinde, von denen sie oft schwer verwundet werden; daher verlangt ihr gemeinsames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer: während sie dann säugen, welches sieben bis acht Wochen dauert, schließen alle Männchen einen Kreis um sie, um zu verhindern, daß sie nicht, vom Hunger getrieben, in die See gehen, und wenn dies versucht wird, wehren sie es durch Beißen. So hungern sie alle mit einander sieben

bis acht Wochen hindurch und werden ſämmtlich ſehr mager, bloß damit die Jungen nicht in See gehen, bevor ſie im Stande ſind, wohl zu ſchwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stoßen und Beißen beigebracht wird, zu beobachten. (Freycinet, Voy. aux terres australes, 1826.) Hier zeigt ſich auch, wie die Elternliebe, gleich jeder ſtarken Beſtrebung des Willens (ſiehe Kap. 19, 6), die Intelligenz ſteigert. — Wilde Enten, Graßmücken und viele andere Vögel fliegen, wann der Jäger ſich dem Neſte nähert, mit lautem Geſchrei ihm vor die Füße und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerkſamkeit von der Brut ab auf ſich zu lenken. — Die Lerche ſucht den Hund von ihrem Neſte abzulocken, indem ſie ſich ſelbſt preisgiebt. Eben ſo locken weibliche Hirſche und Rehe an, ſie ſelbſt zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. — Schwalben ſind in brennende Häuſer geflogen, um ihre Jungen zu retten, oder mit ihnen unterzugehen. In Delfft ließ ſich, bei einer heftigen Feuersbrunſt, ein Storch im Neſte verbrennen, um ſeine zarten Jungen, die noch nicht fliegen konnten, nicht zu verlaſſen. (Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae.) Auerhahn und Waldſchnepfe laſſen ſich brütend auf dem Neſte fangen. Muscicapa tyrannus vertheidigt ihr Neſt mit beſonderem Muthe und ſetzt ſich ſelbſt gegen Adler zur Wehr. — Eine Ameiſe hat man quer durchgeſchnitten, und ſah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. — Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geſchnitten hatte, kroch ſterbend zu ihnen hin, liebkoſte ſie und fing erſt dann heftig zu winſeln an, als man ſie ihr nahm. (Burdach, Phyſiologie als Erfahrungswiſſenſchaft, Bd. 2 und 3.)

Kapitel 43.

Erblichkeit der Eigenſchaften.

Daß, bei der Zeugung, die von den Eltern zuſammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, ſondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt, hinſichtlich der leib-

lichen (objektiven, äußern) Eigenschaften, die alltäglichste Erfahrung, auch ist es von jeher anerkannt worden:

Naturae sequitur semina quisque suae.
Catull.

Ob dies nun ebenfalls von den geistigen (subjektiven, innern) Eigenschaften gelte, so daß auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich hiebei sondern lasse, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbtheil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieses Problem mit unserer Grunderkenntniß, daß der Wille das Wesen an sich, der Kern, das Radikale im Menschen; der Intellekt hingegen das Sekundäre, das Adventitium, das Accidenz jener Substanz sei; so werden wir, vor Befragung der Erfahrung, es wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Basis, das Radikale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloß empfangendes Princip, das Sekundäre, den Intellekt; daß also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. Diese Annahme nun findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung; nur daß diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern theils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geschichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewißheit und größter Specialität, wodurch der Nachtheil, der ihr daraus erwächst, daß ihre Sphäre beschränkt und ihre Beispiele nicht allbekannt sind, überwogen wird. An sie zunächst weise ich daher einen Jeden. Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene sämmtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verschiedenen Charakter finden, und eine moralische

Uebereinstimmung mit dieser wird höchst selten, nämlich nur durch den besondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, Statt finden. Er stelle diese Prüfung an z. B. in Hinsicht auf Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verschwendung, Neigung zur Wollust, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falschheit, Stolz, oder Leutseligkeit, Muth, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zanksucht, Versöhnlichkeit, oder Groll u. s. w. Danach stelle er dieselbe Untersuchung an, an allen Denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unsers Satzes nicht ausbleiben. So z. B. wird er den, manchen Menschen eigenen, speciellen Hang zum Lügen in zwei Brüdern gleichmäßig vorhanden finden; weil sie ihn vom Vater geerbt haben: dieserhalb ist auch die Komödie „Der Lügner und sein Sohn" psychologisch richtig. — Inzwischen sind hier zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erstlich: pater semper incertus. Nur eine entschiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend: denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem ersten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Noch deutlicher ist solche Nachwirkung bei Thieren beobachtet worden. Die zweite Beschränkung ist, daß im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen Intellekt (dem Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nöthig wird. Diese Modifikation kann, nach Maaßgabe jenes Unterschiedes, bedeutend oder gering seyn, jedoch nie so groß, daß nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwan wie ein Mensch, der sich durch eine ganz fremdartige Kleidung, Perrücke und Bart entstellt hätte. Ist z. B., vermöge des Erbtheils von der Mutter, ein Mensch mit überwiegender Vernunft, also der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Ueberlegung, ausgestattet; so werden durch diese seine vom Vater ererbten Leidenschaften theils

gezügelt, theils versteckt werden und demnach nur zu methodischer und planmäßiger, oder heimlicher Aeußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr verschiedene Erscheinung hervorgehen wird: und eben so kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenschaften der Mutter hingegen finden sich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft sogar ihr Gegentheil.

Die historischen Beispiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu seyn; wogegen sie freilich durch die Unsicherheit und häufige Verfälschung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, daß sie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Aeußerungen des Charakters enthalten. Inzwischen will ich die in Rede stehende Wahrheit durch einige historische Beispiele belegen, zu denen Die, welche aus der Geschichte ein Hauptstudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl eben so treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte P. Decius Mus, mit heroischem Edelmuth, sein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, sich und die Feinde feierlich den unterirdischen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte, in das Heer der Lateiner sprengte. Ungefähr vierzig Jahre später that sein Sohn, gleiches Namens, genau das Selbe, im Kriege gegen die Gallier (Liv., VIII, 6; X, 28). Also ein rechter Beleg zu dem Horazischen: fortes creantur fortibus et bonis; — dessen Kehrseite Shakespeare liefert:

> Cowards father cowards, and base things sire base *).
>
> *Cymb.*, *IV*, 2.

Die ältere Römische Geschichte führt uns ganze Familien vor, deren Glieder, in zahlreicher Succession, sich durch hingebende Vaterlandsliebe und Tapferkeit auszeichnen: so die gens Fabia und die gens Fabricia. — Wiederum Alexander der Große war herrsch- und eroberungssüchtig, wie sein Vater Philipp. — Sehr beachtenswerth ist der Stammbaum des Nero, welchen Suetonius (c. 4 et 5), in moralischer Absicht, der Schilderung dieses Ungeheuers voransetzt. Es ist die gens Claudia, die er

*) Memmen zeugen Memmen, und Niederträchtiges Niederträchtiges.

beschreibt, welche sechs Jahrhunderte hindurch in Rom geblüht und lauter thätige, aber übermüthige und grausame Männer hervorgebracht hat. Ihr ist Tiberius, Caligula und endlich Nero entsprossen. Schon in seinem Großvater und noch stärker im Vater zeigen sich alle die entsetzlichen Eigenschaften, welche ihre völlige Entwickelung erst im Nero erhalten konnten, theils weil sein hoher Standplatz ihnen freiern Spielraum gestattete, theils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, seine Leidenschaften zu zügeln. Ganz in unserm Sinn erzählt daher Suetonius, daß bei seiner Geburt praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse. — Hingegen war Kimon der Sohn des Miltiades, und Hannibal des Hamilkars, und die Scipionen bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Vertheidigern des Vaterlandes. — Aber des Papstes Alexanders VI. Sohn war sein scheußliches Ebenbild Cäsar Borgia. Der Sohn des berüchtigten Herzogs von Alba ist ein eben so grausamer und böser Mensch gewesen, wie sein Vater. — Der tückische, ungerechte, zumal durch die grausame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte Philipp IV. von Frankreich hatte zur Tochter Isabella, Gemahlin Eduards II. von England, welche gegen diesen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterschrieben hatte, ihn im Gefängniß, da der Versuch ihn durch Mißhandlungen zu tödten erfolglos blieb, auf eine Weise umbringen ließ, die zu schauderhaft ist, als daß ich sie wiedererzählen möchte. — Der blutdürstige Tyrann und defensor fidei Heinrich VIII. von England hatte zur Tochter erster Ehe die durch Bigotterie und Grausamkeit gleich ausgezeichnete Königin Maria, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen sich die Bezeichnung bloody Mary erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, Elisabeth, hatte von ihrer Mutter, Anna Bullen, einen ausgezeichneten Verstand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuließ und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob; so daß er immer noch gelegentlich durchschimmerte und in dem grausamen Verfahren gegen die Maria von Schottland deutlich hervortrat. —

Van Geuns*) erzählt, nach Markus Donatus, von einem Schottiſchen Mädchen, deren Vater, als ſie erſt ein Jahr alt geweſen, als Straßenräuber und Menſchenfreſſer verbrannt worden war: obwohl ſie unter ganz andern Leuten aufwuchs, entwickelte ſich, bei zunehmendem Alter, in ihr die ſelbe Gier nach Menſchenfleiſch, und bei deren Befriedigung ertappt, wurde ſie lebendig begraben. — Im „Freimüthigen", vom 13. Juli 1821, leſen wir die Nachricht, daß im Departement de l'Aube die Polizei ein Mädchen verfolgt habe, weil ſie zwei Kinder, die ſie ins Findelhaus bringen ſollte, gemordet hatte, um das wenige, den Kindern beigelegte Geld zu behalten. Endlich fand die Polizei das Mädchen, auf dem Wege nach Paris, bei Romilly erſäuft, und als ihr Mörder ergab ſich ihr eigener Vater. — Endlich ſeien hier noch ein Paar Fälle aus der neueren Zeit erwähnt, welche demgemäß nur die Zeitungen zu Gewährsmännern haben. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein Graf Belecznai zum Tode verurtheilt, weil er einen Beamten gemordet und ſeine eigenen Verwandten ſchwer verwundet hatte: ſein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden und ſein Vater ebenfalls ein Mörder geweſen. (Frankfurter Poſtzeitung, den 26. Okt. 1836.) Ein Jahr ſpäter hat der jüngſte Bruder jenes Grafen auf eben der Straße, wo dieſer den Beamten ermordet hatte, auf den Fiskalagenten ſeiner Güter ein Piſtol abgeſchoſſen, jedoch ihn verfehlt. (Frankfurter Journal, den 16. Sept. 1837.) In der Frankfurter Poſtzeitung vom 19. Nov. 1857 meldet ein Schreiben aus Paris die Verurtheilung eines ſehr gefährlichen Straßenräubers Lemaire und ſeiner Geſellen zum Tode, und fügt hinzu: „Der verbrecheriſche Hang erſcheint als erblich in ſeiner und ſeiner Genoſſen Familie, indem mehrere ihres Geſchlechts auf dem Schaffot geſtorben ſind." — Daß ſchon den Griechen ähnliche Fälle bekannt waren, geht hervor aus einer Stelle in den Geſetzen des Plato. (Stob. Flor., Vol. 2, p. 213.) — Die Annalen der Kriminaliſtik werden gewiß manche ähnliche Stammbäume aufzuweiſen haben. — Vorzüglich erblich iſt der Hang zum Selbſtmord.

---

*) Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice. Harderov. 1789, §. 9.

Sehen wir nun aber andererseits den vortrefflichen Mark Aurel den schlechten Kommodus zum Sohne haben; so macht uns Dies nicht irre; da wir wissen, daß die Diva Faustina eine uxor infamis war. Im Gegentheil, wir merken uns diesen Fall, um bei analogen einen analogen Grund zu vermuthen: z. B. daß Domitian der vollständige Bruder des Titus gewesen sei, glaube ich nimmermehr, sondern daß auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen. —

Was nun den zweiten Theil des aufgestellten Grundsatzes, also die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter, betrifft; so genießt dieser einer viel allgemeineren Anerkennung als der erste, als welchem an sich selbst das liberum arbitrium indifferentiae, seiner gesonderten Auffassung aber die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele entgegensteht. Schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz" bezeugt die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen, wie an großen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, daß sie die Begabung Derjenigen sind, deren Mütter sich verhältnißmäßig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Daß hingegen die intellektuellen Eigenschaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehen, beweisen sowohl die Väter als die Söhne der durch die eminentesten Fähigkeiten ausgezeichneten Männer, indem sie, in der Regel, ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geistesgaben sind. Wenn nun aber gegen diese vielfach bestätigte Erfahrung ein Mal eine vereinzelte Ausnahme auftritt, wie z. B. Pitt und sein Vater Lord Chatham eine darbieten; so sind wir befugt, ja genöthigt, sie dem Zufall zuzuschreiben, obgleich derselbe, wegen der ungemeinen Seltenheit großer Talente, gewiß zu den außerordentlichsten gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es ist unwahrscheinlich, daß das Unwahrscheinliche nie geschehe. Zudem sind große Staatsmänner (wie schon Kap. 22 erwähnt) es eben so sehr durch die Eigenschaften ihres Charakters, also durch das väterliche Erbtheil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künstlern, Dichtern und Philosophen, deren Leistungen allein es sind, die man dem eigentlichen Genie zuschreibt, ist mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war Raphaels Vater ein Maler, aber kein großer; Mozarts Vater, wie auch sein Sohn, waren Musiker, jedoch nicht große.

Wohl aber müssen wir es bewundern, daß das Schicksal, welches jenen beiden größten Männern ihrer Fächer nur eine sehr kurze Lebensdauer bestimmt hatte, gleichsam zur Kompensation, dafür sorgte, daß sie, ohne den bei andern Genies meistens eintretenden Zeitverlust in der Jugend zu erleiden, schon von Kindheit auf, durch väterliches Beispiel und Unterweisung, die nöthige Anleitung in der Kunst, zu welcher sie ausschließlich bestimmt waren, erhielten, indem es sie schon in ihrer Werkstätte geboren werden ließ. Diese geheime und räthselhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken scheint, ist mir der Gegenstand besonderer Betrachtungen gewesen, welche ich in dem Aufsatze „Ueber die scheinbare Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen" (Parerga, Bd. 1) mitgetheilt habe. — Noch ist hier zu bemerken, daß es gewisse wissenschaftliche Beschäftigungen giebt, welche zwar gute, angeborene Fähigkeiten voraussetzen, jedoch nicht die eigentlich seltenen und überschwänglichen, während eifriges Bestreben, Fleiß, Geduld, frühzeitige Unterweisung, anhaltendes Studium und vielfache Uebung die Haupterfordernisse sind. Hieraus, und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater, ist es erklärlich, daß, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und fast alle Gewerbe in gewissen Familien erblich sind, auch in einigen Wissenschaften, welche vor Allem Fleiß und Beharrlichkeit erfordern, einzelne Familien eine Succession von verdienten Männern aufzuweisen haben: dahin gehören die Scaliger, die Bernouillys, die Cassinis, die Herschel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel größer seyn, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, daß die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können, wegen der durchweg schwächeren Beschaffenheit des weiblichen Geschlechts, diese Fähigkeiten selbst nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem sie, unter günstigen Umständen, nachmals im Sohne gehen: in Hinsicht auf sie selbst aber haben wir ihre Leistungen in eben diesem Verhältniß höher anzuschlagen. Demgemäß nun bieten sich mir vor der Hand nur folgende Beispiele als Belege unserer Wahrheit dar. Joseph II. war Sohn

der Maria Thereſia. — Cardanus ſagt, im dritten Kapitel De vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens. — J. J. Rouſſeau ſagt, im erſten Buche der Confessions: la beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillans pour son état u. ſ. w., und bringt dann ein allerliebſtes Couplet von ihr bei. — D'Alembert war der uneheliche Sohn der Claudine v. Tencin, einer Frau von überlegenem Geiſte und Verfaſſerin mehrerer Romane und ähnlicher Schriften, welche zu ihrer Zeit großen Beifall fanden und auch noch genießbar ſeyn ſollen. (Siehe ihre Biographie in den „Blättern für litterariſche Unterhaltung", März 1845, Nr. 71 — 73.) — Daß Büffons Mutter eine ausgezeichnete Frau geweſen iſt, bezeugt folgende Stelle aus dem Voyage à Montbar, par Hérault de Séchelles, welche Flourens beibringt, in ſeiner Histoire des travaux de Buffon, S. 288: Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales; et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée. Daß er die moraliſchen Eigenſchaften mitnennt, iſt ein Irrthum, den entweder der Berichterſtatter begeht, oder der darauf beruht, daß ſeine Mutter zufällig den ſelben Charakter hatte, wie er und ſein Vater. Das Gegentheil hievon bieten uns unzählige Fälle dar, wo Mutter und Sohn den entgegengeſetzten Charakter haben: daher konnten, im Oreſt und Hamlet, die größten Dramatiker Mutter und Sohn in feindlichem Widerſtreit darſtellen, wobei der Sohn als moraliſcher Stellvertreter und Rächer des Vaters auftritt. Hingegen würde der umgekehrte Fall, daß der Sohn als moraliſcher Stellvertreter und Rächer der Mutter gegen ſeinen Vater aufträte, empörend und zugleich faſt lächerlich ſeyn. Dies beruht darauf, daß zwiſchen Vater und Sohn wirkliche Identität des Weſens, welches der Wille iſt, beſteht, zwiſchen Mutter und Sohn aber bloße Identität des Intellekts, und ſelbſt dieſe noch bedingter Weiſe. Zwiſchen Mutter und Sohn kann der größte moraliſche Gegenſatz beſtehen, zwiſchen Vater und Sohn nur ein intellektueller. Auch von dieſem Geſichtspunkt aus

ſoll man die Nothwendigkeit des Saliſchen Geſetzes erkennen: das Weib kann den Stamm nicht fortführen. — Hume, in ſeiner kurzen Selbſtbiographie, ſagt: Our mother was a woman of singular merit*). Ueber Kants Mutter heißt es in der neueſten Biographie von F. W. Schubert: „Nach dem eigenen Urtheil ihres Sohnes war ſie eine Frau von großem natürlichen Verſtande. Für die damalige Zeit, bei der ſo ſeltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, war ſie vorzugsweiſe gut unterrichtet und ſorgte auch ſpäterhin durch ſich ſelbſt für ihre weitere Ausbildung fort. — — Auf Spaziergängen machte ſie ihren Sohn auf allerlei Erſcheinungen der Natur aufmerkſam und verſuchte ſie durch die Macht Gottes zu erklären.“ — Welche ungemein verſtändige, geiſtreiche und überlegene Frau Goethe's Mutter geweſen, iſt jetzt allbekannt. Wie viel iſt nicht in der Litteratur von ihr geredet worden! von ſeinem Vater aber gar nicht: er ſelbſt ſchildert ihn als einen Mann von untergeordneten Fähigkeiten. — Schillers Mutter war für Poeſie empfänglich und machte ſelbſt Verſe, von denen ein Bruchſtück zu finden iſt in ſeiner Biographie von Schwab. — Bürger, dieſes ächte Dichtergenie, dem vielleicht die erſte Stelle nach Goethen unter den Deutſchen Dichtern gebührt, da, gegen ſeine Balladen gehalten, die Schillerſchen kalt und gemacht erſcheinen, hat über ſeine Eltern einen für uns bedeutſamen Bericht erſtattet, welchen ſein Freund und Arzt Althof, in ſeiner 1798 erſchienenen Biographie, mit dieſen Worten wiedergiebt: „Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntniſſen, nach der damaligen Studierart, verſehen, und dabei ein guter, ehrlicher Mann: aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit nnd ſeine Pfeife Tabak ſo ſehr, daß er, wie mein Freund zu ſagen pflegte, immer erſt einen Anlauf nehmen mußte, wenn er ein Mal ein Viertelſtündchen auf den Unterricht ſeines Sohnes verwenden ſollte. Seine Gattin war eine Frau von den außerordentlichſten Geiſtesanlagen, die aber ſo wenig angebaut waren, daß ſie kanm leſerlich ſchreiben gelernt hatte. Bürger meinte, ſeine Mutter würde, bei gehöriger Kultur, die Berühmteſte ihres Geſchlechts geworden ſeyn; ob er gleich mehrmals eine ſtarke Mißbilligung verſchiedener Züge ihres moraliſchen Cha-

*) Unſere Mutter war eine Frau von ausgezeichneten Vorzügen.

rakters äußerte. Indessen glaubte er, von seiner Mutter einige Anlagen des Geistes, von seinem Vater aber eine Uebereinstimmung mit dessen moralischem Charakter geerbt zu haben." — Walter Scotts Mutter war eine Dichterin und stand mit den schönen Geistern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog W. Scotts im Englischen Globe, vom 24. Sept. 1832, berichtet. Daß Gedichte von ihr 1789 im Druck erschienen sind, finde ich in einem „Mutterwitz" überschriebenen Aufsatz, in den von Brockhaus herausgegebenen „Blättern für litterarische Unterhaltung", vom 4. Okt. 1841, welcher eine lange Liste geistreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will: „Bako's Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, schrieb und übersetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Geschmack. — Boerhave's Mutter zeichnete sich durch medicinische Kenntnisse aus." — Andererseits hat uns für die Erblichkeit der Geistesschwäche von den Müttern einen starken Beleg Haller aufbewahrt, indem er anführt: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse semina, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint. (Elementa physiol., lib. XXIX, §. 8.) — Auch nach Esquirol vererbt der Wahnsinn sich häufiger von der Mutter, als vom Vater. Wenn er jedoch von diesem sich vererbt, schreibe ich es den Gemüthsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlaßt.

Aus unserm Grundsatz scheint zu folgen, daß Söhne derselben Mutter gleiche Geistesstärke haben und, wenn Einer hochbegabt wäre, auch der andere es sein müßte. Mitunter ist es so: Beispiele sind die Carracci, Joseph und Michael Haydn, Bernhard und Andreas Romberg, Georg und Friedrich Cuvier: ich würde auch hinzusetzen, die Gebrüder Schlegel; wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in seinem letzten Lebensviertel, im Verein mit Adam Müller getriebenen, schimpflichen Obskurantismus, sich der Ehre, neben seinem vortrefflichen, untadelhaften und so höchst ausgezeichneten Bruder, August Wilhelm, genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obskurantismus ist eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen

den menſchlichen Geiſt, die man daher nie verzeihen, ſondern Dem, der ſich ihrer ſchuldig gemacht, Dies, unverſöhnlich, ſtets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen ſoll, ſo lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. — Aber eben ſo oft trifft die obige Folgerung nicht zu; wie denn z. B. Kants Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das im 31. Kapitel über die phyſiologiſchen Bedingungen des Genies Geſagte. Nicht nur ein außerordentlich entwickeltes, durchaus zweckmäßig gebildetes Gehirn (der Antheil der Mutter) iſt erfordert, ſondern auch ein ſehr energiſcher Herzſchlag, es zu animiren, d. h. ſubjektiv ein leidenſchaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament: dies iſt das Erbtheil vom Vater. Allein eben Dieſes ſteht nur in deſſen kräftigſten Jahren auf ſeiner Höhe, und noch ſchneller altert die Mutter. Demgemäß werden die hochbegabten Söhne, in der Regel, die älteſten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten ſeyn: ſo war auch Kants Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird, in der Regel, der ältere der vorzüglichere ſeyn. Aber nicht nur das Alter, ſondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft, oder ſonſtige Geſundheitsſtörung, in den Eltern, zur Zeit der Zeugung, vermag den Antheil des Einen oder des Andern zu verkümmern und die eben daher ſo überaus ſeltene Erſcheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben. — Beiläufig geſagt, iſt das Wegfallen aller ſoeben berührten Unterſchiede bei Zwillingen die Urſache der Quaſi-Identität ihres Weſens.

Wenn einzelne Fälle ſich finden ſollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geiſtig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; ſo ließe Dies ſich daraus erklären, daß dieſe Mutter ſelbſt einen phlegmatiſchen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entſprechende Energie des Blutumlaufs gehörig excitirt geweſen wäre; — ein Erforderniß, welches ich oben, Kapitel 31, erörtert habe. Nichtsdeſtoweniger hätte ihr höchſt vollkommenes Nerven- und Cerebralſyſtem ſich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenſchaftlicher Vater, von energiſchem Herzſchlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erſt hier die andere ſomatiſche Bedingung großer Geiſteskraft eingetreten ſei. Vielleicht iſt dies Byrons Fall geweſen; da wir die geiſtigen Vorzüge ſeiner Mutter

nirgends erwähnt finden. — Die selbe Erklärung ist auch auf den Fall anzuwenden, daß die durch Geistesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes selbst keine geistreiche Mutter gehabt hätte; indem der Vater dieser ein Phlegmatikus gewesen.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten seyn, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto größer wird jene Disharmonie, jener innere Zwiespalt seyn. Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben; welches vermuthen läßt, daß ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Uebereinstimmung zu einander hatten.

Das Physiologische der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, daß Burdach, welcher irrig annimmt, die selbe psychische Eigenschaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 1, §. 306) hinzusetzt: „Im Ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität." — Auch gehört hieher, was Linné sagt, im Systema naturae, Tom. I, p. 8: Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura Cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum.

Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der

Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung ſetzen mit unſerer frühern Betrachtung des weiten Abſtandes, den die Natur, in moraliſcher, wie in intellektueller Hinſicht, zwiſchen Menſch und Menſch geſetzt hat, wie auch mit unſerer Erkenntniß der völligen Unveränderlichkeit ſowohl des Charakters, als der Geiſtesfähigkeiten; ſo werden wir zu der Anſicht hingeleitet, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menſchengeſchlechts, nicht ſowohl von Außen als von Innen, alſo nicht ſowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen ſeyn möchte. Schon Plato hat ſo etwas im Sinne gehabt, als er, im fünften Buche ſeiner Republik, den wunderlichen Plan zur Vermehrung und Veredelung ſeiner Kriegerkaſte darlegte. Könnte man alle Schurken kaſtriren und alle dummen Gänſe ins Kloſter ſtecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben, und allen Mädchen von Geiſt und Verſtand Männer, und zwar ganze Männer, verſchaffen; ſo würde bald eine Generation erſtehen, die ein mehr als Perikleiſches Zeitalter darſtellte. — Ohne jedoch auf ſolche Utopiſche Pläne einzugehen, ließe ſich in Erwägung nehmen, daß wenn, wie es, irre ich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich geweſen iſt, nach der Todesſtrafe die Kaſtration als die ſchwerſte Strafe beſtände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlaſſen ſeyn würden; um ſo gewiſſer, als bekanntlich die meiſten Verbrechen ſchon in dem Alter zwiſchen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden *). Imgleichen ließe ſich überlegen, ob es nicht, in Betracht der Folgen, erſprießlicher ſeyn würde, die bei gewiſſen Gelegenheiten auszutheilenden öffentlichen Ausſteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhafteſten, ſondern den verſtändigſten und geiſtreichſten Mädchen zuzuerkennen; zumal da

*) Lichtenberg ſagt in ſeinen vermiſchten Schriften (Göttingen 1801, Bd. 2, pag. 447): „In England ward vorgeſchlagen, die Diebe zu kaſtriren. Der Vorſchlag iſt nicht übel: die Strafe iſt ſehr hart, ſie macht die Leute verächtlich, und doch noch zu Geſchäften fähig; und wenn ſtehlen erblich iſt, ſo erbt es nicht fort. Auch legt der Muth ſich, und da der Geſchlechtstrieb ſo häufig zu Diebereyen verleitet, ſo fällt auch dieſe Veranlaſſung weg. Muthwillig bloß iſt die Bemerkung, daß die Weiber ihre Männer deſto eifriger vom Stehlen abhalten würden; denn ſo wie die Sachen jetzt ſtehen, riskiren ſie ja ſie ganz zu verlieren."

über die Tugend das Urtheil gar schwierig ist: denn nur Gott, sagt man, sieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, sind selten und dem Zufall anheimgestellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Häßlichkeit desselben: hingegen über den Verstand können Die, welche selbst damit begabt sind, nach einiger Prüfung, mit vieler Sicherheit urtheilen. — Eine andere praktische Anwendung ist folgende. In vielen Ländern, auch im südlichen Deutschland, herrscht die schlimme Sitte, daß Weiber Lasten, und oft sehr beträchtliche, auf dem Kopfe tragen. Dies muß nachtheilig auf das Gehirn wirken; wodurch dasselbe, beim weiblichen Geschlechte im Volke, sich allmälig deteriorirt, und da von ihm das männliche das seinige empfängt, das ganze Volk immer dümmer wird; welches bei vielen gar nicht nöthig ist. Durch Abstellung dieser Sitte würde man demnach das Quantum der Intelligenz im Ganzen des Volkes vermehren; welches zuverlässig die größte Vermehrung des Nationalreichthums wäre.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktische Anwendungen Andern überlassend, auf unsern eigenthümlichen, also den ethisch-metaphysischen Standpunkt zurückkehren; so wird sich uns, indem wir den Inhalt des 41. Kapitels mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebniß darstellen, welches, bei aller seiner Transscendenz, doch eine unmittelbare, empirische Stütze hat. — Es ist der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellekt, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntniß beigegeben. Dadurch nun stellt sich ihm, in jedem derselben, das Leben von einer andern Seite und in einem verschiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundansicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da der Intellekt mit dem Individuo erlischt, jener Wille nicht die Einsicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein in Folge jeder neuen Grundansicht des Lebens, wie nur eine erneuete Persönlichkeit sie ihm verleihen kann, erhält sein Wollen selbst eine andere Richtung, erfährt also eine Modifikation dadurch, und was die Hauptsache ist, er hat, auf dieselbe, von Neuem das Leben zu bejahen, oder zu verneinen. Solchermaaßen

wird die, aus der Nothwendigkeit zweier Geschlechter zur Zeugung entspringende Naturanstalt der immer wechselnden Verbindung eines Willens mit einem Intellekt zur Basis einer Heilsordnung. Denn vermöge derselben kehrt das Leben dem Willen (dessen Abbild und Spiegel es ist) unaufhörlich neue Seiten zu, dreht sich gleichsam ohne Unterlaß vor seinem Blicke herum, läßt andere und immer andere Anschauungsweisen sich an ihm versuchen, damit er, auf jede derselben, sich zur Bejahung oder Verneinung entscheide, welche beide ihm beständig offen stehen; nur daß, wenn Ein Mal die Verneinung ergriffen wird, das ganze Phänomen für ihn, mit dem Tode, aufhört. Weil nun hienach dem selben Willen gerade die beständige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltansicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellekt aber von der Mutter kommt; so möchte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem alle Völker (mit sehr wenigen, ja schwankenden Ausnahmen) die Geschwisterehe verabscheuen und verbieten, ja sogar eine Geschlechtsliebe zwischen Geschwistern gar nicht entsteht, es sei denn in höchst seltenen, auf einer naturwidrigen Perversität der Triebe, wo nicht auf der Unächtheit des Einen von ihnen, beruhenden Ausnahmen. Denn aus einer Geschwisterehe könnte nichts Anderes hervorgehen, als stets nur der selbe Wille mit dem selben Intellekt, wie beide schon vereint in beiden Eltern existiren, also die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung.

Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die unglaublich große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen, den Einen so gut und menschenfreundlich, den Andern so boshaft, ja, grausam vorfinden, wieder Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falsch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibeln Schurken erblicken; da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, daß sie sagen: „es ist die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes". Diese Lösung ist zwar die älteste, auch die faßlichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen: sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine

befriedigendere wird dennoch ſchwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu ſagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an ſich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erſcheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die abſolute Freiheit beſteht eben darin, daß Etwas dem Satz vom Grunde, als dem Princip aller Nothwendigkeit, gar nicht unterworfen iſt: eine ſolche kommt daher nur dem Dinge an ſich zu, dieſes iſt aber gerade der Wille. Er iſt demnach in ſeiner Erſcheinung, mithin im Operari, der Nothwendigkeit unterworfen: im Esse aber, wo er ſich als Ding an ſich entſchieden hat, iſt er frei. Sobald wir daher, wie hier geſchieht, an dieſes kommen, hört alle Erklärung mittelſt Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig, als zu ſagen: hier äußert ſich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, ſofern er das Ding an ſich iſt, welches aber eben als ſolches grundlos iſt, d. h. kein Warum kennt. Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verſtändniß auf; weil all unſer Verſtehn auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung deſſelben beſteht.

Kapitel 44.

Metaphyſik der Geſchlechtsliebe.

Ihr Weiſen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's erſinnt und wißt,
Wie, wo und wann ſich Alles paart?
Warum ſich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weiſen, ſagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir ſo geſchah?

Bürger.

Dieſes Kapitel iſt das letzte von vieren, deren mannigfaltige, gegenſeitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher ſie gewiſſermaaßen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der aufmerkſame

Leſer erkennen wird, ohne daß ich nöthig hätte, durch Berufungen und Zurückweiſungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter iſt man gewohnt hauptſächlich mit der Schilderung der Geſchlechtsliebe beſchäftigt zu ſehen. Dieſe iſt in der Regel das Hauptthema aller dramatiſchen Werke, der tragiſchen, wie der komiſchen, der romantiſchen, wie der klaſſiſchen, der Indiſchen, wie der Europäiſchen: nicht weniger iſt ſie der Stoff des bei Weitem größten Theils der lyriſchen Poeſie, und ebenfalls der epiſchen; zumal wenn wir dieſer die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche, in allen civiliſirten Ländern Europas, jedes Jahr ſo regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, ſchon ſeit Jahrhunderten. Alle dieſe Werke ſind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts Anderes, als vielſeitige, kurze oder ausführliche Beſchreibungen der in Rede ſtehenden Leidenſchaft. Auch haben die gelungenſten Schilderungen derſelben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloiſe, der Werther, unſterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch Rochefoucauld meint, es ſei mit der leidenſchaftlichen Liebe wie mit den Geſpenſtern, Alle redeten davon, aber Keiner hätte ſie geſehen; und ebenfalls Lichtenberg in ſeinem Aufſatze „Ueber die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leidenſchaft beſtreitet und ableugnet: ſo iſt dies ein großer Irrthum. Denn es iſt unmöglich, daß ein der menſchlichen Natur Fremdes und ihr Widerſprechendes, alſo eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargeſtellt und von der Menſchheit mit unveränderter Theilnahme aufgenommen werden könne; da ohne Wahrheit kein Kunſtſchönes ſeyn kann:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.

Boil.

Allerdings aber beſtätigt es auch die Erfahrung, wenn gleich nicht die alltägliche, daß Das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewiſſen Umſtänden anwachſen kann zu einer Leidenſchaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft, und dann alle Rückſichten beſeitigt, alle Hinderniſſe mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, ſo daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn ſolche ſchlechterdings verſagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis exiſtiren nicht bloß im

Romane: sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen: sed ignotis perierunt mortibus illi: denn ihre Leiden finden keinen andern Chronisten, als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterstatter der Zeitungen. Doch werden die Leser der polizeigerichtlichen Aufnahmen in Englischen und Französischen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber ist die Zahl Derer, welche die selbe Leidenschaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinschaftlichem Selbstmord eines liebenden, aber durch äußere Umstände verhinderten Paares aufzuweisen; wobei mir inzwischen unerklärlich bleibt, wie Die, welche, gegenseitiger Liebe gewiß, im Genusse dieser die höchste Seligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußersten Schritte sich allen Verhältnissen entziehen und jedes Ungemach erdulden, als daß sie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar ist. — Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenschaft anlangt, so hat Jeder sie täglich vor Augen und, so lange er nicht alt ist, meistens auch im Herzen.

Also kann man, nach dem hier in Erinnerung Gebrachten, weder an der Realität, noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln, und sollte daher, statt sich zu wundern, daß auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter ein Mal zu dem seinigen macht, sich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menschenleben durchweg eine so bedeutende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer sich noch am meisten damit abgegeben hat, ist Plato, besonders „im Gastmahl" und im „Phädrus": was er jedoch darüber vorbringt, hält sich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtentheils nur die Griechische Knabenliebe. Das Wenige, was Rousseau im Discours sur l'inégalité (S. 96, ed. Bip.) über unser Thema sagt, ist falsch und ungenügend. Kants Erörterung des Gegenstandes, im dritten Abschnitt der Abhandlung „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (S. 435 fg. der Rosenkranzischen Ausgabe), ist sehr oberflächlich und ohne Sachkenntniß, daher zum Theil auch unrichtig. Endlich Platners Behandlung der Sache in seiner Anthropologie, §§. 1347 fg.,

wird Jeder platt und seicht finden. Hingegen verdient Spinoza's Definition, wegen ihrer überschwänglichen Naivetät, zur Aufheiterung, angeführt zu werden: Amor est titillatio, concomitante idea causae externae (Eth., IV, prop. 44, dem.). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat sich mir objektiv aufgedrungen und ist von selbst in den Zusammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den wenigsten Beifall habe ich übrigens von Denen zu hoffen, welche gerade selbst von dieser Leidenschaft beherrscht sind, und demnach in den sublimsten und ätherischesten Bildern ihre überschwänglichen Gefühle auszudrücken suchen: ihnen wird meine Ansicht zu physisch, zu materiell erscheinen; so metaphysisch, ja transscendent, sie auch im Grunde ist. Mögen sie vorläufig erwägen, daß der Gegenstand, welcher sie heute zu Madrigalen und Sonetten begeistert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch geberden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, specialisirter, wohl gar im strengsten Sinn individualisirter Geschlechtstrieb. Wenn man nun, dieses fest haltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geschlechtsliebe in allen ihren Abstufungen und Nüancen, nicht bloß in Schauspielen und Romanen, sondern auch in der wirklichen Welt spielt, wo sie, nächst der Liebe zum Leben, sich als die stärkste und thätigste aller Triebfedern erweist, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngeren Theiles der Menschheit fortwährend in Anspruch nimmt, das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist, auf die wichtigsten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß erlangt, die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen selbst die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung setzt, sich nicht scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forschungen der Gelehrten, störend, mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen sogar in ministerielle Portefeuilles und philosophische Manuscripte einzuschieben versteht, nicht minder täglich die verworrensten und schlimmsten Händel anzettelt, die werthvollsten Verhältnisse auflöst, die festesten Bande zerreißt, bisweilen Leben, oder Gesundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer

nimmt, ja, den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräther macht, demnach im Ganzen auftritt als ein feindseliger Dämon, der Alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht ist; — da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lerm? Wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Noth? Es handelt sich ja bloß darum, daß jeder Hans seine Grethe*) finde: weshalb sollte eine solche Kleinigkeit eine so wichtige Rolle spielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menschenleben bringen? — Aber dem ernsten Forscher enthüllt allmälig der Geist der Wahrheit die Antwort: Es ist keine Kleinigkeit, warum es sich hier handelt; vielmehr ist die Wichtigkeit der Sache dem Ernst und Eifer des Treibens vollkommen angemessen. Der Endzweck aller Liebeshändel, sie mögen auf dem Sockus, oder dem Kothurn gespielt werden, ist wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menschenleben, und daher des tiefen Ernstes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier, ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach, bestimmt, durch diese so frivolen Liebeshändel. Wie das Seyn, die Existentia, jener künftigen Personen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die Essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. i. die Geschlechtsliebe, durchweg bedingt, und wird dadurch, in jeder Rücksicht, unwiderruflich festgestellt. Dies ist der Schlüssel des Problems: wir werden ihn, bei der Anwendung, genauer kennen lernen, wenn wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigsten Neigung bis zur heftigsten Leidenschaft, durchgehen, wobei wir erkennen werden, daß die Verschiedenheit derselben aus dem Grade der Individualisation der Wahl entspringt.

Die sämmtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zusammengenommen sind demnach des ganzen Menschengeschlechts ernstliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Diese

*) Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leser hat daher die Phrase in eine Aristophanische Sprache zu übersetzen.

hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es sich nicht, wie in allen übrigen, um individuelles Wohl und Wehe, sondern um das Daseyn und die specielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung, auftritt, diese ist es, worauf das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transscendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahllosen Beispielen darzustellen die Dichter seit Jahrtausenden nicht müde werden; weil kein Thema es an Interesse diesem gleich thun kann, als welches, indem es das Wohl und Wehe der Gattung betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der Einzelnen betreffen, sich verhält wie Körper zu Fläche. Daher eben ist es so schwer, einem Drama ohne Liebeshändel Interesse zu ertheilen, und wird andererseits, selbst durch den täglichen Gebrauch, dies Thema niemals abgenutzt.

Was im individuellen Bewußtseyn sich kund giebt als Geschlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewußtseyn erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als ein genau bestimmtes Individuum zu leben. In diesem Falle nun weiß der Geschlechtstrieb, obwohl an sich ein subjektives Bedürfniß, sehr geschickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und so das Bewußtseyn zu täuschen: denn die Natur bedarf dieses Stratagems zu ihren Zwecken. Daß es aber, so objektiv und von erhabenem Anstrich jene Bewunderung auch erscheinen mag, bei jedem Verliebtseyn doch allein abgesehen ist auf die Erzeugung eines Individuums von bestimmter Beschaffenheit, wird zunächst dadurch bestätigt, daß nicht etwan die Gegenliebe, sondern der Besitz, d. h. der physische Genuß, das Wesentliche ist. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieses keineswegs trösten: vielmehr hat in solcher Lage schon Mancher sich erschossen. Hingegen nehmen stark Verliebte, wenn sie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Besitz, d. i. dem physischen Genuß, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heirathen, imgleichen die so oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit

großen Geschenken, oder sonstigen Opfern, erkaufte Gunst eines Weibes, ja auch die Fälle der Nothzucht. Daß dieses bestimmte Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenn gleich den Theilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weise, wie er erreicht wird, ist Nebensache. — Wie laut auch hier die hohen und empfindsamen, zumal aber die verliebten Seelen aufschreien mögen, über den derben Realismus meiner Ansicht; so sind sie doch im Irrthum. Denn, ist nicht die genaue Bestimmung der Individualitäten der nächsten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck, als jene ihre überschwänglichen Gefühle und übersinnlichen Seifenblasen? Ja, kann es unter irdischen Zwecken, einen wichtigeren und größeren geben? Er allein entspricht der Tiefe, mit welcher die leidenschaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernst, mit welchem sie auftritt, und der Wichtigkeit, die sie sogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlasses beilegt. Nur sofern man dieſen Zweck als den wahren unterlegt, erscheinen die Weitläuftigkeiten, die endlosen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenstandes, der Sache angemessen. Denn die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich mittelst jenes Treibens und Mühens ins Daseyn drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja, schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben, und giebt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften Beider, zu Einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt, ist die gegenseitige, entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem Mann und einem Mädchen die Anzeige, daß was sie zeugen könnten nur ein übel organisirtes, in sich disharmonisches, unglückliches Wesen seyn würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn

darin, daß Calderon die entsetzliche Semiramis zwar die Tochter der Luft benennt, sie jedoch als die Tochter der Nothzucht, auf welche der Gattenmord folgte, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. Dieses nämlich wird vom Vater den Willen, oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporisation von Beiden: jedoch wird meistens die Gestalt sich mehr nach der Vater, die Größe mehr nach der Mutter richten, — dem Gesetze gemäß, welches in den Bastarderzeugungen der Thiere an den Tag tritt und hauptsächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus sich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließlich eigenthümliche Individualität eines jeden Menschen ist; so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden; — ja, im tiefsten Grunde ist Beides Eines und dasselbe: die Erstere ist explicite was die Letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein sehr treffender Englischer Ausdruck, — und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermaaßen eine neue (Platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austheilt; so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der größter Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung. Diese Gier und Heftigkeit eben ist die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als Αφροδιτη πανδημος und ουρανια bezeichnen mag: — dem Wesen nach ist sie jedoch überall die selbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger,

men) verfolgt. Die äußere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Thieren, als wo seine Rolle am bedeutendesten ist; aber den innern Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns selbst kennen lernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplicirten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung. Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d. h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfniß des Individuums beruhender sinnlicher Genuß ist, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese, nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl, bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehen gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt: dennoch wird der ächte Typus derselben, in allen seinen Theilen, immer wieder hergestellt; welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht, und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfniß herabsinkt. Demgemäß wird Jeder, erstlich, die schönsten Individuen, d. h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehen und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo besonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil seiner eigenen sind, schön finden: daher suchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen u. s. w. — Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher den deutlich ausgedrückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuiren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des

ſtehen, ohne daß Geſchlechtsliebe ſich einmiſchte; ja ſogar kann in dieſer Hinſicht eine gewiſſe Abneigung zwiſchen ihnen vorhanden ſeyn. Der Grund hievon iſt darin zu ſuchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geiſtig disharmonirende Eigenſchaften haben, kurz, ſeine Exiſtenz und Beſchaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er ſich in der Gattung darſtellt, nicht entſprechen würde. Im entgegengeſetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Geſinnung, des Charakters und der Geiſtesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindſäligkeit, doch die Geſchlechtsliebe aufkommen und beſtehen: wo ſie dann über jenes Alles verblendet: verleitet ſie hier zur Ehe, ſo wird es eine ſehr unglückliche. —

Jetzt zur gründlicheren Unterſuchung der Sache. — Der Egoismus iſt eine ſo tief wurzelnde Eigenſchaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Weſens zu erregen, egoiſtiſche Zwecke die einzigen ſind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität ſelbſt: jedoch kann, wann das Individuum für den Beſtand und die Beſchaffenheit der Gattung thätig ſeyn und ſogar Opfer bringen ſoll, ſeinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet iſt, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht ſo faßlich gemacht werden, daß ſie derſelben gemäß wirkte. Daher kann, in ſolchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß ſie dem Individuo einen gewiſſen Wahn einpflanzt, vermöge deſſen ihm als ein Gut für ſich ſelbſt erſcheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung iſt, ſo daß daſſelbe dieſer dient, während es ſich ſelber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verſchwindende Chimäre ihm vorſchwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieſer Wahn iſt der Inſtinkt. Derſelbe iſt, in den allermeiſten Fällen, anzuſehen als der Sinn der Gattung, welcher das ihr Frommende dem Willen darſtellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; ſo muß er dergeſtalt getäuſcht werden, daß er Das, was der Sinn der Gattung ihm vorhält, durch den Sinn des Individui wahrnimmt, als individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichſten Sinn genom

men) verfolgt. Die äußere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Thieren, als wo seine Rolle am bedeutendesten ist; aber den innern Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns selbst kennen lernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplicirten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung. Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d. h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfniß des Individuums beruhender sinnlicher Genuß ist, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese, nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl, bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehen gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt: dennoch wird der ächte Typus derselben, in allen seinen Theilen, immer wieder hergestellt; welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht, und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfniß herabsinkt. Demgemäß wird Jeder, erstlich, die schönsten Individuen, d. h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehen und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo besonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil seiner eigenen sind, schön finden: daher suchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen u. s. w. — Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher den deutlich ausgedrückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuiren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des

Typus der Gattung: daher wirkt derselbe mit so großer Macht. Wir werden die Rücksichten, welche er befolgt, weiter unten speciell betrachten. Was also den Menschen hiebei leitet, ist wirklich ein Instinkt, der auf das Beste der Gattung gerichtet ist, während der Mensch selbst bloß den erhöhten eigenen Genuß zu suchen wähnt. — In der That haben wir hieran einen lehrreichen Aufschluß über das innere Wesen alles Instinkts, als welcher fast durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt. Denn offenbar ist die Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume, oder Frucht, oder Mist, oder Fleisch, oder, wie die Ichneumonien, eine fremde Insektenlarve aufsucht, um seine Eier nur dort zu legen, und um dieses zu erreichen weder Mühe noch Gefahr scheut, derjenigen sehr analog, mit welcher ein Mann zur Geschlechtsbefriedigung ein Weib von bestimmter, ihm individuell zusagender Beschaffenheit sorgsam auswählt und so eifrig nach ihr strebt, daß er oft, um diesen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz, sein eigenes Lebensglück opfert, durch thörichte Heirath, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben kosten, selbst durch Verbrechen, wie Ehebruch, oder Nothzucht; Alles nur, um, dem überall souveränen Willen der Natur gemäß, der Gattung auf das Zweckmäßigste zu dienen, wenn gleich auf Kosten des Individuums. Ueberall nämlich ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig seyn würde: daher ist er, in der Regel, nur den Thieren, und zwar vorzüglich den untersten, als welche den wenigsten Verstand haben, beigegeben, aber fast allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen, als welcher den Zweck zwar verstehen könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinkt, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größern Genuß finden, als in denen eines jeden andern; oder der gar, ausschließlich auf ein einziges Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, daß dessen

Besitz ihm ein überschwängliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für seinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht, oder gar eine ganz bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Daseyn gelangen soll. So völlig ist hier der Charakter des Instinkts, also ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben, vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft sogar verabscheut und verhindern möchte: nämlich bei fast allen unehelichen Liebschaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird, nach dem endlich erlangten Genuß, jeder Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren, und darüber erstaunen, daß das so sehnsuchtsvoll Begehrte nichts mehr leistet, als jede andere Geschlechtsbefriedigung; so daß er sich nicht sehr dadurch gefördert sieht. Jener Wunsch nämlich verhielt sich zu allen seinen übrigen Wünschen, wie sich die Gattung verhält zum Individuo, also wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zu Gute und fällt deshalb nicht in das Bewußtseyn des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes, sich angeführt: denn der Wahn ist verschwunden, mittelst dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß sagt Plato sehr treffend: ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονεστατον (voluptas omnium maxime vaniloqua). Phileb. 319.

Dies Alles aber wirft seinerseits wieder Licht zurück auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere. Ohne Zweifel sind auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplicirten Oekonomie obliegen. Sie alle leitet sicherlich ein

Wahn, welcher dem Dienste der Gattung die Maske eines egoistischen Zweckes vorsteckt. Um uns den innern oder subjektiven Vorgang, der den Aeußerungen des Instinkts zum Grunde liegt, faßlich zu machen, ist dies wahrscheinlich der einzige Weg. Aeußerlich aber, oder objektiv, stellt sich uns, bei den vom Instinkt stark beherrschten Thieren, namentlich den Insekten, ein Ueberwiegen des Ganglien- d. i. des subjektiven Nervensystems über das objektive oder Cerebral-System dar; woraus zu schließen ist, daß sie nicht sowohl von der objektiven, richtigen Auffassung, als von subjektiven, Wunsch erregenden Vorstellungen, welche durch die Einwirkung des Gangliensystems auf das Gehirn entstehen, und demzufolge von einem gewissen Wahn getrieben werden: und dies wird der physiologische Hergang bei allem Instinkt seyn. — Zur Erläuterung erwähne ich noch, als ein anderes, wiewohl schwächeres Beispiel vom Instinkt im Menschen, den kapriziösen Appetit der Schwangeren: er scheint daraus zu entspringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die solche bewirkende Speise sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heißer Sehnsucht darstellt, also auch hier ein Wahn entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinkt mehr als der Mann: auch ist das Ganglien system beim Weibe viel entwickelter. — Aus dem großen Ueber gewicht des Gehirns beim Menschen erklärt sich, daß er weniger Instinkte hat, als die Thiere, und daß selbst diese wenigen leicht irre geleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geschlechtsbefriedigung instinktiv leitende Schönheitssinn wird irregeführt, wenn er in Hang zur Päderastie ausartet; Dem analog, wie die Schmeißfliege (Musca vomitoria), statt ihre Eier, ihrem Instinkt gemäß, in faulendes Fleisch zu legen, sie in die Blüthe des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaverösen Geruch dieser Pflanze.

Daß nun aller Geschlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinkt zum Grunde liegt, wird seine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung desselben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehen können. — Zuvörderst gehört hieher, daß der Mann von Natur zur Unbeständigkeit in der Liebe, das Weib zur Beständigkeit geneigt ist. Die Liebe des

Mannes sinkt merklich, von dem Augenblick an, wo sie Befriedigung erhalten hat: fast jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er schon besitzt: er sehnt sich nach Abwechselung. Die Liebe des Weibes hingegen steigt von eben jenem Augenblick an. Dies ist eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichst starke Vermehrung der Gattung gerichtet ist. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm eben so viele Weiber zu Gebote stehen; das Weib hingegen könnte, mit noch so vielen Männern, doch nur ein Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgesehen) zur Welt bringen. Daher sieht er sich stets nach andern Weibern um; sie hingegen hängt fest dem Einen an: denn die Natur treibt sie, instinktmäßig und ohne Reflexion, den Ernährer und Beschützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge ist die eheliche Treue dem Manne künstlich, dem Weibe natürlich, und also Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, so auch subjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher, als der des Mannes.

Aber um gründlich zu seyn und die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geschlecht, so objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Instinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebt, ist, müssen wir sogar die bei diesem Wohlgefallen uns leitenden Rücksichten näher untersuchen und auf das Specielle derselben eingehen, so seltsam auch die hier zu erwähnenden Specialitäten in einem philosophischen Werke figuriren mögen. Diese Rücksichten zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit, betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. Wir wollen sie einzeln durchgehen.

Die oberste, unsere Wahl und Neigung leitende Rücksicht ist das Alter. Im Ganzen lassen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menstruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigsten Jahre entschieden den Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d. h. nicht mehr menstruirtes

Weib erregt unſern Abſcheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz; Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar iſt die hiebei uns unbewußt leitende Abſicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt: daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geſchlecht in dem Maaße, als es ſich von der zur Zeugung oder zur Empfängniß tauglichſten Periode entfernt. — Die zweite Rückſicht iſt die der Geſundheit: akute Krankheiten ſtören nur vorübergehend, chroniſche, oder gar Kachexien, ſchrecken ab; — weil ſie auf das Kind übergehen. — Die dritte Rückſicht iſt das Skelett: weil es die Grundlage des Typus der Gattung iſt. Nächſt Alter und Krankheit ſtößt nichts uns ſo ſehr ab, wie eine verwachſene Geſtalt: ſogar das ſchönſte Geſicht kann nicht dafür entſchädigen; vielmehr wird ſelbſt das häßlichſte, bei geradem Wuchſe, unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Mißverhältniß des Skeletts am ſtärkſten, z. B. eine verkürzte, geſtauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äußern Zufalls iſt. Hingegen kann ein auffallend ſchöner Wuchs alle Mängel erſetzen: er bezaubert uns. Hieher gehört auch der hohe Werth, den alle auf die Kleinheit der Füße legen: er beruht darauf, daß dieſe ein weſentlicher Charakter der Gattung ſind, indem kein Thier Tarſus und Metatarſus zuſammengenommen ſo klein hat, wie der Menſch, welches mit dem aufrechten Gange zuſammenhängt: er iſt ein Plantigrade. Demgemäß ſagt auch Jeſus Sirach (26, 23: nach der verbeſſerten Ueberſetzung von Kraus): „Ein Weib, das gerade gebaut iſt und ſchöne Füße hat, iſt wie die goldenen Säulen auf den ſilbernen Stühlen.“ Auch die Zähne ſind uns wichtig: weil ſie für die Ernährung weſentlich und ganz beſonders erblich ſind. — Die vierte Rückſicht iſt eine gewiſſe Fülle des Fleiſches, alſo ein Vorherrſchen der vegetativen Funktion, der Plaſticität; weil dieſe dem Fötus reichliche Nahrung verſpricht: daher ſtößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Buſen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geſchlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zuſammenhange ſtehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verſpricht. Hingegen erregen übermäßig fette Weiber unſern Widerwillen: die Urſache iſt, daß dieſe Beſchaffenheit auf Atrophie des Uterus, alſo auf Unfruchtbarkeit deutet; welches

nicht der Kopf, aber der Instinkt weiß. — Erst die letzte Rücksicht ist die auf die Schönheit des Gesichts. Auch hier kommen vor Allem die Knochentheile in Betracht; daher hauptsächlich auf eine schöne Nase gesehen wird, und eine kurze, aufgestülpte Nase Alles verdirbt. Ueber das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase, nach unten oder nach oben, entschieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittelst kleiner Maxillen, ist sehr wesentlich, als specifischer Charakter des Menschenantlitzes, im Gegensatz der Thiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichsam weggeschnittenes Kinn ist besonders widerlich; weil mentum prominulum ein ausschließlicher Charakterzug unserer Species ist. Endlich kommt die Rücksicht auf schöne Augen und Stirn: sie hängt mit den psychischen Eigenschaften zusammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rücksichten, welche andererseits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht so genau angeben. Im Ganzen läßt sich Folgendes behaupten. Sie geben dem Alter von 30 bis 35 Jahren den Vorzug, namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten. Der Grund ist, daß sie nicht vom Geschmack, sondern vom Instinkt geleitet werden, welcher im besagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Ueberhaupt sehen sie wenig auf Schönheit, namentlich des Gesichts: es ist als ob sie diese dem Kinde zu geben allein auf sich nähmen. Hauptsächlich gewinnt sie die Kraft und der damit zusammenhängende Muth des Mannes: denn diese versprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beschützer derselben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus, kann, in Hinsicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben, dadurch daß sie selbst in den nämlichen Stücken untadelhaft ist, oder gar auf der entgegengesetzten Seite excedirt. Hievon ausgenommen sind allein die Eigenschaften des Mannes, welche seinem Geschlecht eigenthümlich sind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann; dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, schmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Muth, Bart u. s. w. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen

unmännlichen Mann, weil sie dessen Mängel nicht neutralisiren können.

Die zweite Art der Rücksichten, welche der Geschlechtsliebe zum Grunde liegen, ist die auf die psychischen Eigenschaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenschaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird, — als welche vom Vater erben. Vorzüglich ist es Festigkeit des Willens, Entschlossenheit und Muth, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und instinktmäßige Gewalt über sie aus; eben weil sie nicht vom Vater erben. Unverstand schadet bei Weibern nicht: ehe noch könnte überwiegende Geisteskraft, oder gar Genie, als eine Abnormität, ungünstig wirken. Daher sieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menschen einen wohlgebildeten, geistreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausstechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geschlossen zwischen geistig höchst heterogenen Wesen: z. B. er roh, kräftig und beschränkt, sie zart empfindend, fein denkend, gebildet, ästhetisch u. s. w.; oder er gar genial und gelehrt, sie eine Gans:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.

Der Grund ist, daß hier ganz andere Rücksichten vorwalten, als die intellektuellen: — die des Instinkts. Bei der Ehe ist es nicht auf geistreiche Unterhaltung, sondern auf die Erzeugung der Kinder abgesehen: sie ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es ist ein eitles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Ueberspannung eines entarteten Wesens. — Männer hingegen werden in der instinktiven Liebe nicht durch die Charakter-Eigenschaften des Weibes bestimmt; daher so viele Sokratesse ihre Xantippen gefunden haben, z. B. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron u. s. w. Wohl aber wirken hier die intellektuellen Eigenschaften ein; weil sie von der Mutter erben: jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, als welche, wesentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwischen geschieht es, im Gefühl oder nach der

Erfahrung jenes Einflusses, daß Mütter ihre Töchter schöne Künste, Sprachen u. dgl. erlernen lassen, um sie für Männer anziehend zu machen; wobei sie dem Intellekt durch künstliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommenden Falls den Hüften und Busen. — Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein ist von der ganz unmittelbaren, instinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche Verliebtheit erwächst. Daß ein verständiges und gebildetes Weib Verstand und Geist an einem Manne schätzt, daß ein Mann, aus vernünftiger Ueberlegung, den Charakter seiner Braut prüft und berücksichtigt, thut nichts zu der Sache, wovon es sich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenschaftliche Liebe, welche unser Thema ist.

Bis hieher habe ich bloß die absoluten Rücksichten, d. h. solche, die für Jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den relativen, welche individuell sind; weil bei ihnen es darauf abgesehen ist, den bereits sich mangelhaft darstellenden Typus der Gattung zu rektifiziren, die Abweichungen von demselben, welche die eigene Person des Wählenden schon an sich trägt, zu korrigiren und so zur reinen Darstellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Beschaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beschaffenheit gerichtet, ist die auf solchen relativen Rücksichten beruhende Wahl viel bestimmter, entschiedener und exklusiver, als die bloß von den absoluten ausgehende; daher der Ursprung der eigentlich leidenschaftlichen Liebe, in der Regel, in diesen relativen Rücksichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den absoluten. Demgemäß pflegen es nicht gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu seyn, welche die großen Leidenschaften entzünden. Damit eine solche wirklich leidenschaftliche Neigung entstehe, ist etwas erfordert, welches sich nur durch eine chemische Metapher ausdrücken läßt: beide Personen müssen einander neutralisiren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelsalz. Die hiezu erforderlichen Bestimmungen sind im Wesentlichen folgende. Erstlich: alle Geschlechtlichkeit ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit ist in Einem Individuo entschiedener ausgesprochen und in höherem Grade vorhanden, als im Andern: daher kann sie in jedem Individuo besser durch Eines als das

Andere vom andern Geschlecht ergänzt und neutralisirt werden, indem es einer der seinigen individuell entgegengesetzten Einseitigkeit bedarf, zur Ergänzung des Typus der Menschheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf dessen Beschaffenheit immer Alles hinausläuft. Die Physiologen wissen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulassen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypospadäus sinkt, diese bis zur anmuthigen Androgyne steigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehen, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. Zur in Rede stehenden Neutralisation zweier Individualitäten durch einander ist dem zu Folge erfordert, daß der bestimmte Grad *seiner* Mannheit dem bestimmten Grad *ihrer* Weiblichkeit genau entspreche; damit beide Einseitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichste Mann das weiblichste Weib suchen und vice versa, und eben so jedes Individuum das ihm im Grade der Geschlechtlichkeit entsprechende. Inwiefern nun hierin zwischen Zweien das erforderliche Verhältniß Statt habe, wird instinktmäßig von ihnen gefühlt, und liegt, nebst den andern *relativen* Rücksichten, den höhern Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetisch von der Harmonie ihrer Seelen reden, ist meistens die hier nachgewiesene, das zu erzeugende Wesen und seine Vollkommenheit betreffende Zusammenstimmung der Kern der Sache, und an derselben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, sich in eine schreiende Disharmonie auflöst. Hieran schließen sich nun die ferneren relativen Rücksichten, welche darauf beruhen, daß Jedes seine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das Andere aufzuheben trachtet, damit sie nicht im zu erzeugenden Kinde sich perpetuiren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachsen. Je schwächer in Hinsicht auf Muskelkraft ein Mann ist, desto mehr wird er kräftige Weiber suchen: eben so das Weib ihrerseits. Da nun aber dem Weibe eine schwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel ist; so werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner ist eine wichtige Rücksicht die Größe. Kleine

Männer haben einen entschiedenen Hang zu großen Weibern, und vice versa: und zwar wird in einem kleinen Mann die Vorliebe für große Weiber um so leidenschaftlicher seyn, als er selbst von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben ist; weil er vom Vater das Gefäßsystem und die Energie desselben, die einen großen Körper mit Blut zu versehen vermag, überkommen hat: waren hingegen sein Vater und Großvater schon klein; so wird jener Hang sich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Absicht der Natur zum Grunde, eine zu große Rasse zu vermeiden, wenn sie, mit den von diesem Weibe zu ertheilenden Kräften, zu schwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein solches Weib einen großen Gatten, etwan um sich in der Gesellschaft besser zu präsentiren; so wird, in der Regel, die Nachkommenschaft die Thorheit büßen. — Sehr entschieden ist ferner die Rücksicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune; aber nur selten diese jene. Der Grund hievon ist, daß blondes Haar und blaue Augen schon eine Spielart, fast eine Abnormität ausmachen: den weißen Mäusen, oder wenigstens den Schimmeln analog. In keinem andern Welttheil sind sie, selbst nicht in der Nähe der Pole, einheimisch, sondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig sei hier meine Meinung ausgesprochen, daß dem Menschen die weiße Hautfarbe nicht natürlich ist, sondern er von Natur schwarze, oder braune Haut hat, wie unsere Stammväter die Hindu; daß folglich nie ein weißer Mensch ursprünglich aus dem Schooße der Natur hervorgegangen ist, und es also keine weiße Rasse giebt, so viel auch von ihr geredet wird, sondern jeder weiße Mensch ein abgeblichener ist. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur so besteht, wie die exotischen Pflanzen, und, wie diese, im Winter des Treibhauses bedarf, wurde der Mensch, im Laufe der Jahrtausende, weiß. Die Zigeuner, ein Indischer, erst seit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Uebergang von der Komplexion der Hindu zur unsrigen*). In

*) Das Ausführlichere hierüber findet man in Parerga, Bd. 2, §. 92 der ersten Auflage. (2. Aufl. S. 167—170.)

der Geschlechtsliebe strebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge, als zum Urtypus, zurück: die weiße Hautfarbe aber ist zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht so, daß die braune der Hindu uns abstieße. — Endlich sucht auch in den einzelnen Körpertheilen Jedes das Korrektiv seiner Mängel und Abweichungen, und um so entschiedener, je wichtiger der Theil ist. Daher haben stumpfnäsige Individuen ein unaussprechliches Wohlgefallen an Habichtsnasen, an Papagaiengesichtern: eben so ist es rücksichtlich aller übrigen Theile. Menschen von übermäßig schlankem, lang gestrecktem Körper- und Gliederbau können sogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten schön finden. — Analog walten die Rücksichten auf das Temperament: Jeder wird das entgegengesetzte vorziehen; jedoch nur in dem Maaß als das seinige ein entschiedenes ist. — Wer selbst, in irgend einer Rücksicht, sehr vollkommen ist, sucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieser Rücksicht, söhnt sich aber leichter als Andere damit aus; weil er selbst die Kinder vor großer Unvollkommenheit in diesem Stücke sichert. Z. B. wer selbst sehr weiß ist, wird sich an einer gelblichen Gesichtsfarbe nicht stoßen: wer aber diese hat, wird die blendende Weiße göttlich schön finden. — Der seltene Fall, daß ein Mann sich in ein entschieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wann, bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geschlechtlichkeit, ihre sämmtlichen Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Korrektiv, der seinigen sind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

Der tiefe Ernst, mit welchem wir jeden Körpertheil des Weibes prüfend betrachten, und sie ihrerseits das Selbe thut, die kritische Skrupulosität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, mustern, der Eigensinn unserer Wahl, die gespannte Aufmerksamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, seine Behutsamkeit, um in keinem Theile getäuscht zu werden, und der große Werth, den er auf jedes Mehr oder Weniger, in den wesentlichen Theilen, legt, — Alles dieses ist der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemessen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Theil zu tragen haben: ist z. B. das Weib nur ein wenig schief; so kann dies leicht ihrem Sohn einen Buckel aufladen, und so in allem Uebrigen. —

Bewußtseyn von dem Allen ist freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt Jeder nur im Interesse seiner eigenen Wollust (die im Grunde gar nicht dabei betheiligt seyn kann) jene schwierige Wahl zu treffen: aber er trifft sie genau so, wie es, unter Voraussetzung seiner eigenen Korporisation, dem Interesse der Gattung gemäß ist, deren Typus möglichst rein zu erhalten die geheime Aufgabe ist. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als solchem, gleichgültig seyn könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehen, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie auf einander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von Etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergestalt also meditirt in Allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht. Die Beschaffenheit desselben ist das große Werk, womit Kupido, unabläßig thätig, spekulirend und sinnend, beschäftigt ist. Gegen die Wichtigkeit seiner großen Angelegenheit, als welche die Gattung und alle kommenden Geschlechter betrifft, sind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephemeren Gesammtheit, sehr geringfügig: daher ist er stets bereit, diese rücksichtslos zu opfern. Denn er verhält sich zu ihnen wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtseyn also, Angelegenheiten höherer Art, als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben, mit erhabener Ungestörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geschäftslebens, oder zwischen dem Wüthen einer Pest, und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters.

Wir haben im Obigen geſehen, daß die Intenſität der Verliebtheit mit ihrer Individualiſirung wächſt, indem wir nachwieſen, wie die körperliche Beſchaffenheit zweier Individuen eine ſolche ſeyn kann, daß, zum Behuf möglichſter Herſtellung des Typus der Gattung, das eine die ganz ſpecielle und vollkommene Ergänzung des andern iſt, welches daher ſeiner ausſchließlich begehrt. In dieſem Fall tritt ſchon eine bedeutende Leidenſchaft ein, welche eben dadurch, daß ſie auf einen einzigen Gegenſtand und nur auf dieſen gerichtet iſt, alſo gleichſam im ſpeciellen Auftrag der Gattung auftritt, ſogleich einen edleren und erhabeneren Anſtrich gewinnt. Aus dem entgegengeſetzten Grunde iſt der bloße Geſchlechtstrieb, weil er, ohne Individualiſirung, auf Alle gerichtet iſt und die Gattung, bloß der Quantität nach, mit wenig Rückſicht auf die Qualität, zu erhalten ſtrebt, gemein. Nun aber kann die Individualiſirung, und mit ihr die Intenſität der Verliebtheit, einen ſo hohen Grad erreichen, daß, ohne ihre Befriedigung, alle Güter der Welt, ja, das Leben ſelbſt ſeinen Werth verliert. Sie iſt alsdann ein Wunſch, welcher zu einer Heftigkeit anwächſt, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich verſagt bleibt, zum Wahnſinn, oder zum Selbſtmord führen kann. Die einer ſolchen überſchwänglichen Leidenſchaft zum Grunde liegenden unbewußten Rückſichten müſſen, außer den oben nachgewieſenen, noch andere ſeyn, welche wir nicht ſo vor Augen haben. Wir müſſen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporiſation, ſondern auch der Wille des Mannes, und der Intellekt des Weibes eine ſpecielle Angemeſſenheit zu einander haben, in Folge welcher von ihnen allein ein ganz beſtimmtes Individuum erzeugt werden kann, deſſen Exiſtenz der Genius der Gattung hier beabſichtigt, aus Gründen, die, als im Weſen des Dinges an ſich liegend, uns unzugänglich ſind. Oder eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, ſich in einem genau beſtimmten Individuo zu objektiviren, welches nur von dieſem Vater mit dieſer Mutter gezeugt werden kann. Dieſes metaphyſiſche Begehr des Willens an ſich hat zunächſt keine andere Wirkungsſphäre in der Reihe der Weſen, als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von dieſem Drange ergriffen werden und nun ihrer ſelbſt wegen zu wünſchen wähnen,

was bloß einen für jetzt noch rein metaphyſiſchen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Alſo der aus der Urquelle aller Weſen hervorgehende Drang des künftigen, hier erſt möglich gewordenen Individuums, ins Daſeyn zu treten, iſt es, was ſich in der Erſcheinung darſtellt als die hohe, Alles außer ſich gering achtende Leidenſchaft der künftigen Eltern für einander, in der That als ein Wahn ohne Gleichen, vermöge deſſen ein ſolcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde, für den Beiſchlaf mit dieſem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leiſtet, als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgeſehen ſei, geht daraus hervor, daß auch dieſe hohe Leidenſchaft, ſo gut wie jede andere, im Genuß erliſcht, — zur großen Verwunderung der Theilnehmer. Sie erliſcht auch dann, wann, durch etwanige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konſtitutionsfehlern entſpringen kann), der eigentliche metaphyſiſche Zweck vereitelt wird; eben ſo, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch das ſelbe metaphyſiſche Lebensprincip zum Daſeyn ſtrebt; wobei kein anderer Troſt iſt, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerſchöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen ſteht.

Dem Theophraſtus Paracelſus, der dieſes Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd iſt, muß doch ein Mal die hier dargelegte Einſicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeſchwebt haben, indem er, in ganz anderem Kontext und in ſeiner deſultoriſchen Manier, folgende merkwürdige Aeußerung hinſchrieb: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — — sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathseba, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deos (De vita longa, I, 5).

Die Sehnſucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahlloſen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unabläſſig beſchäftigt ſind und den Gegenſtand nicht erſchöpfen, ja, ihm nicht genug thuen können, dieſe Sehnſucht, welche an den Beſitz eines

beſtimmten Weibes die Vorſtellung einer unendlichen Säligkeit knüpft und einen unausſprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen ſei, — dieſe Sehnſucht und dieſer Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfniſſen eines ephemeren Individuums; ſondern ſie ſind der Seufzer des Geiſtes der Gattung, welcher hier ein unerſetzliches Mittel zu ſeinen Zwecken zu gewinnen, oder zu verlieren ſieht und daher tief aufſtöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und iſt daher unendlicher Wünſche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Dieſe aber ſind hier in der engen Bruſt eines Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher, wenn eine ſolche berſten zu wollen ſcheint und keinen Ausdruck finden kann für die ſie erfüllende Ahndung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Dies alſo giebt den Stoff zu aller erotiſchen Poeſie erhabener Gattung, die ſich demgemäß in tranſcendente, alles Irdiſche überfliegende Metaphern verſteigt. Dies iſt das Thema des Petrarka, der Stoff zu den St. Preux, Werthern und Jakopo Ortis, die außerdem nicht zu verſtehen, noch zu erklären ſeyn würden. Denn auf etwanigen geiſtigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Werthſchätzung derſelben nicht beruhen; ſchon weil ſie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt iſt; wie dies Petrarka's Fall war. Der Geiſt der Gattung allein vermag mit Einem Blicke zu ſehen, welchen Werth ſie für ihn, zu ſeinen Zwecken hat. Auch entſtehen die großen Leidenſchaften in der Regel beim erſten Anblick:

> Who ever lov'd, that lov'd not at first sight? *)
> *Shakespeare*, As you like it, III, 5.

Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht eine Stelle in dem ſeit 250 Jahren berühmten Roman Guzman de Alfarache, von Mateo Aleman: No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre.

*) Wer liebte je, der nicht beim erſten Anblick liebte?

à que por particular influxo suelen mover las estrellas (Damit Einer liebe, iſt es nicht nöthig, daß viel Zeit verſtreiche, daß er Ueberlegung anſtelle und eine Wahl treffe; ſondern nur, daß bei jenem erſten und alleinigen Anblick eine gewiſſe Angemeſſenheit und Uebereinſtimmung gegenſeitig zuſammentreffe, oder Das, was wir hier im gemeinem Leben eine Sympathie des Blutes zu nennen pflegen, und wozu ein beſonderer Einfluß der Geſtirne anzutreiben pflegt.) P. II. L. III. c. 5. Demgemäß iſt auch der Verluſt der Geliebten, durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den leidenſchaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern überſteigt; eben weil er transſcendenter Art iſt, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, ſondern ihn in ſeiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift, in deren ſpeciellem Willen und Auftrage er hier berufen war. Daher iſt Eiferſucht ſo quaalvoll und grimmig, und iſt die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. — Ein Held ſchämt ſich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen; weil in dieſen nicht er, ſondern die Gattung winſelt. — In der „großen Zenobia" des Calderon iſt im zweiten Akt eine Scene zwiſchen der Zenobia und dem Decius, wo dieſer ſagt:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.

(Himmel! alſo Du liebſt mich?! Dafür würde ich hunderttauſend Siege aufgeben, würde umkehren, u. ſ. w.)

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Intereſſe überwog, aus dem Felde geſchlagen, ſobald die Geſchlechtsliebe, d. i. das Intereſſe der Gattung, ins Spiel kommt und einen entſchiedenen Vortheil vor ſich ſieht: denn dieſes iſt gegen jedes, auch noch ſo wichtige Intereſſe bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem ſie jeder andern Verſuchung, nebſt der Drohung des Todes, widerſtanden haben. — Eben ſo finden wir im Privatleben, daß in keinem Punkte Gewiſſenhaftigkeit ſo ſelten iſt, wie in dieſem: ſie wird hier bisweilen ſogar von ſonſt redlichen und gerechten Leuten bei Seite geſetzt, und der Ehebruch rückſichtslos begangen, wann die leidenſchaftliche Liebe, d. h. das Intereſſe der Gattung, ſich ihrer

bemächtigt hat. Es ſcheint ſogar, als ob ſie dabei einer höheren Berechtigung ſich bewußt zu ſeyn glaubten, als die Intereſſen der Individuen je verleihen können; eben weil ſie im Intereſſe der Gattung handeln. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht Chamforts Aeußerung: Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines. Wer ſich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachſicht zu verweiſen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich die ſelbe Schuld bei allen Anweſenden vorausſetzt. — Der größte Theil des Dekameron erſcheint, von dieſem Geſichtspunkt aus, als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Intereſſen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterſchiede und alle ähnlichen Verhältniſſe, wann ſie der Verbindung leidenſchaftlich Liebender entgegenſtehen, beſeitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der ſeine, endloſen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend ſolche Menſchenſatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläſt. Aus dem ſelben tief liegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenſchaft gilt, jede Gefahr willig übernommen und ſelbſt der ſonſt Zaghafte wird hier muthig. — Auch im Schauſpiele und im Roman ſehen wir, mit freudigem Antheil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Intereſſe der Gattung, verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht ſind. Denn das Streben der Liebenden ſcheint uns um ſo viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwan entgegenſtehende, wie die Gattung bedeutender iſt, als das Individuum. Demgemäß iſt das Grundthema faſt aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit ſeinen Zwecken, welche dem perſönlichen Intereſſe der dargeſtellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derſelben zu untergraben drohen. In der Regel ſetzt er es durch, welches, als der poetiſchen Gerechtigkeit gemäß, den Zuſchauer befriedigt; weil dieſer fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Indi-

viduen weit vorgehen. Daher verläßt er, am Schluß, die sieggekrönten Liebenden ganz getrost, indem er mit ihnen den Wahn theilt, sie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches sie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorsorglichen Alten entgegen. In einzelnen, abnormen Lustspielen hat man versucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Kosten der Zwecke der Gattung, durchzusetzen: allein da empfindet der Zuschauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch gesicherten Vortheile der Individuen nicht getröstet. Als Beispiele dieser Art fallen mir ein Paar sehr bekannte kleine Stücke bei: La reine de 16 ans, und Le mariage de raison. In Trauerspielen mit Liebeshändeln gehen meistens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, Don Karlos, Wallenstein, Braut von Messina u. a. m.

Das Verliebtseyn eines Menschen liefert oft komische, mitunter auch tragische Phänomene; Beides, weil er, vom Geiste der Gattung in Besitz genommen, jetzt von diesem beherrscht wird und nicht mehr sich selber angehört: dadurch wird sein Handeln dem Individuo unangemessen. Was, bei den höheren Graden des Verliebtseyns, seinen Gedanken einen so poetischen und erhabenen Anstrich, sogar eine transscendente und hyperphysische Richtung giebt, vermöge welcher er seinen eigentlichen, sehr physischen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren scheint, ist im Grunde Dieses, daß er jetzt vom Geiste der Gattung, dessen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle, bloße Individuen betreffende sind, beseelt ist, um, in dessen speciellem Auftrag, die ganze Existenz einer indefinit langen Nachkommenschaft, von dieser individuell und genau bestimmten Beschaffenheit, welche sie ganz allein von ihm als Vater und seiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem, als eine solche, nie zum Daseyn gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieses Daseyn ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von so transscendenter Wichtigkeit zu handeln, ist es, was den Verliebten so hoch über alles Irdische, ja über sich selbst emporhebt und seinen sehr physischen Wünschen eine so hyperphysische Einkleidung giebt, daß die Liebe

eine poetiſche Epiſode ſogar im Leben des proſaiſcheſten Menſchen wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komiſchen Anſtrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung ſich objektivirenden Willens ſtellt, im Bewußtſeyn des Verliebten, ſich dar unter der Maske der Anticipation einer unendlichen Seligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit dieſem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchſten Graden der Verliebtheit wird nun dieſe Chimäre ſo ſtrahlend, daß, wenn ſie nicht erlangt werden kann, das Leben ſelbſt allen Reiz verliert und nunmehr ſo freudenleer, ſchaal und ungenießbar erſcheint, daß der Ekel davor ſogar die Schrecken des Todes überwindet; daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines ſolchen Menſchen iſt in den Strudel des Willens der Gattung gerathen, oder dieſer hat ſo ſehr das Uebergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn ſolcher in erſterer Eigenſchaft nicht wirkſam ſeyn kann, er verſchmäht, es in letzterer zu ſeyn. Das Individuum iſt hier ein zu ſchwaches Gefäß, als daß es die, auf ein beſtimmtes Objekt koncentrirte, unendliche Sehnſucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In dieſem Fall iſt daher der Ausgang Selbſtmord, bisweilen doppelter Selbſtmord beider Liebenden; es ſei denn, daß die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnſinn eintreten ließe, welcher dann mit ſeinem Schleier das Bewußtſeyn jenes hoffnungsloſen Zuſtandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieſer Arten die Realität des Dargeſtellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenſchaft bisweilen einen tragiſchen Ausgang, ſondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück, als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidiren oft ſo ſehr mit der perſönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, daß ſie ſolche untergraben, indem ſie mit ſeinen übrigen Verhältniſſen unvereinbar ſind und den darauf gebauten Lebensplan zerſtören. Ja, nicht allein mit den äußeren Verhältniſſen iſt die Liebe oft im Widerſpruch, ſondern ſogar mit der eigenen Individualität, indem ſie ſich auf Perſonen wirft, welche, abgeſehen vom Geſchlechtsverhältniß, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abſcheu ſeyn würden. Aber ſo ſehr viel mächtiger iſt der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenſchaften die

Augen schließt, Alles übersieht, Alles verkennt und sich mit dem Gegenstande seiner Leidenschaft auf immer verbindet: so gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, sobald der Wille der Gattung erfüllt ist, verschwindet und eine verhaßte Lebensgefährtinn übrig läßt. Nur hieraus ist es erklärlich, daß wir oft sehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden sehen, und nicht begreifen, wie sie eine solche Wahl haben treffen können. Dieserhalb stellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann sogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler seiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden, und doch nicht abgeschreckt werden:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art *).

Denn im Grunde sucht er nicht seine Sache, sondern die eines Dritten, der erst entstehen soll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er sucht seine Sache. Aber gerade dieses Nicht-seine-Sache-suchen, welches überall der Stämpel der Größe ist, giebt auch der leidenschaftlichen Liebe den Anstrich des Erhabenen und macht sie zum würdigen Gegenstande der Dichtung. — Endlich verträgt sich die Geschlechtsliebe sogar mit dem äußersten Haß gegen ihren Gegenstand; daher schon Plato sie der Liebe der Wölfe zu den Schaafen verglichen hat. Dieser Fall tritt nämlich ein, wann ein leidenschaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her **).
Shakespeare, Cymb., III, 5.

Der Haß gegen die Geliebte, welcher sich dann entzündet, geht bisweilen so weit, daß er sie ermordet und darauf sich selbst.

---

*) Ich frag' nicht, ich sorg' nicht,
Ob Schuld in dir ist:
Ich lieb' dich, das weiß ich,
Was immer du bist.

**) Ich liebe und hasse sie.

Ein Paar Beiſpiele dieſer Art pflegen ſich jährlich zu ereignen: man wird ſie in den Zeitungen finden. Ganz richtig iſt daher der Goethe'ſche Vers:

Bei aller verſchmähten Liebe! beim hölliſchen Elemente!
Ich wollt', ich wüßt' was ärger's, daß ich fluchen könnte!

Es iſt wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die ſich an ſeinem Leiden weidet, als Grauſamkeit bezeichnet. Denn er ſteht unter dem Einfluß eines Triebes, der, dem Inſtinkt der Inſekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz, ſeinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles Andere hintanzuſetzen: er kann nicht davon laſſen. Nicht Einen, ſondern ſchon manchen Petrarka hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Feſſel, wie einen Eiſenblock am Fuß, ſein Leben hindurch ſchleppen mußte und in einſamen Wäldern ſeine Seufzer aushauchte: aber nur dem einen Petrarka wohnte zugleich die Dichtergabe ein: ſo daß von ihm Goethe's ſchöner Vers gilt:

Und wenn der Menſch in ſeiner Quaal verſtummt,
Gab mir ein Gott, zu ſagen, wie ich leide.

In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den ſchützenden Genien der Individuen, iſt ihr Verfolger und Feind, ſtets bereit das perſönliche Glück ſchonungslos zu zerſtören, um ſeine Zwecke durchzuſetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen iſt bisweilen das Opfer ſeiner Launen geworden: ein Beiſpiel dieſer Art führt uns Shakeſpeare vor in Heinrich VI., Th. 3, A. 3, Sc. 2 und 3. Dies Alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unſers Weſens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum: daher ihre Angelegenheiten vorgehen. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung im Kupido perſonifizirt, einem, ſeines kindiſchen Anſehens ungeachtet, feindſäligen, grauſamen und daher verſchrienen Gott, einem kapriziöſen, deſpotiſchen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menſchen:

συ δ'ω θεων τυραννε κ'ανθρωπων, Ερως!

(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

Mörderisches Geschoß, Blindheit und Flügel sind seine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbestand: dieser tritt, in der Regel, erst mit der Enttäuschung ein, welche die Folge der Befriedigung ist.

Weil nämlich die Leidenschaft auf einem Wahn beruhte, der Das, was nur für die Gattung Werth hat, vorspiegelte als für das Individuum werthvoll, muß, nach erlangtem Zwecke der Gattung, die Täuschung verschwinden. Der Geist der Gattung, welcher das Individuum in Besitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlassen fällt es zurück in seine ursprüngliche Beschränkung und Armuth, und sieht mit Verwunderung, daß nach so hohem, heroischen und unendlichen Streben, für seinen Genuß nichts abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet: es findet sich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des Willens der Gattung gewesen ist. Daher wird, in der Regel, ein beglückter Theseus seine Ariadne verlassen. Wäre Petrarka's Leidenschaft befriedigt worden; so wäre von Dem an sein Gesang verstummt, wie der des Vogels, sobald die Eier gelegt sind.

Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, so sehr auch meine Metaphysik der Liebe gerade den in dieser Leidenschaft Verstrickten mißfallen wird, dennoch, wenn gegen dieselbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem Andern, zur Ueberwältigung derselben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausspruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Durch diesen Zweck zusammengeführt sollen sie fortan suchen, so gut als möglich mit einander auszukommen. Aber sehr oft wird das durch jenen instinktiven Wahn, welcher das Wesen der leidenschaftlichen Liebe ist, zusammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogensten Beschaffenheit seyn. Dies kommt an den Tag, wann der Wahn, wie er nothwendig muß, verschwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe

geſchloſſenen Ehen in der Regel unglücklich aus: denn durch ſie wird für die kommende Generation auf Koſten der gegenwärtigen geſorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores (Wer aus Liebe heirathet, hat unter Schmerzen zu leben) ſagt das Spaniſche Sprichwort. — Umgekehrt verhält es ſich mit den aus Konvenienz, meiſtens nach Wahl der Eltern, geſchloſſenen Ehen. Die hier waltenden Rückſichten, welcher Art ſie auch ſeyn mögen, ſind wenigſtens reale, die nicht von ſelbſt verſchwinden können. Durch ſie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachtheil der Kommenden, geſorgt; und jenes bleibt doch problematiſch. Der Mann, welcher, bei ſeiner Verheirathung, auf Geld, ſtatt auf Befriedigung ſeiner Neigung ſieht, lebt mehr im Individuo, als in der Gattung; welches der Wahrheit gerade entgegengeſetzt iſt, daher es ſich als naturwidrig darſtellt und eine gewiſſe Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rath ſeiner Eltern entgegen, den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausſchlägt, um mit Hintanſetzung aller Konvenienzrückſichten, allein nach ſeinem inſtinktiven Hange zu wählen, bringt ſein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewiſſen Beifall nicht verſagen: denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher, der Gattung) gehandelt; während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus riethen. — Dem Allen zufolge gewinnt es den Anſchein, als müßte, bei Abſchließung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Intereſſe der Gattung zu kurz kommen. Meiſtens ſteht es auch ſo: denn daß Konvenienz und leidenſchaftliche Liebe Hand in Hand giengen, iſt der ſeltenſte Glücksfall. Die phyſiſch, moraliſch, oder intellektuell elende Beſchaffenheit der meiſten Menſchen mag zum Theil ihren Grund darin haben, daß die Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, ſondern aus allerlei äußeren Rückſichten und nach zufälligen Umſtänden geſchloſſen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewiſſem Grade berückſichtigt; ſo iſt dies gleichſam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen ſind bekanntlich ſelten; eben weil es im Weſen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, ſondern die kommende Generation iſt. Indeſſen ſei zum Troſte zarter und liebender Gemüther noch hinzugefügt,

daß bisweilen der leidenſchaftlichen Geſchlechtsliebe ſich ein Gefühl ganz andern Urſprungs zugeſellt, nämlich wirkliche, auf Uebereinſtimmung der Geſinnung gegründete Freundſchaft, welche jedoch meiſtens erſt dann hervortritt, wann die eigentliche Geſchlechtsliebe in der Befriedigung erloſchen iſt. Jene wird alsdann meiſtens daraus entſpringen, daß die einander ergänzenden und entſprechenden phyſiſchen, moraliſchen und intellektuellen Eigenſchaften beider Individuen, aus welchen, in Rückſicht auf das zu Erzeugende, die Geſchlechtsliebe entſtand, eben auch in Beziehung auf die Individuen ſelbſt, als entgegengeſetzte Temperamentseigenſchaften und geiſtige Vorzüge ſich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen.

Die ganze hier abgehandelte Metaphyſik der Liebe ſteht mit meiner Metaphyſik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches ſie auf dieſe zurückwirft, läßt ſich in Folgendem reſumiren.

Es hat ſich ergeben, daß die ſorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenſchaftlichen Liebe ſteigende Auswahl bei der Befriedigung des Geſchlechtstriebes auf dem höchſt ernſten Antheil beruht, welchen der Menſch an der ſpeciellen perſönlichen Beſchaffenheit des kommenden Geſchlechtes nimmt. Dieſer überaus merkwürdige Antheil nun beſtätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargethane Wahrheiten: 1) Die Unzerſtörbarkeit des Weſens an ſich des Menſchen, als welches in jenem kommenden Geſchlechte fortlebt. Denn jener ſo lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorſatz, ſondern aus dem innerſten Zuge und Triebe unſers Weſens entſpringende Antheil könnte nicht ſo unvertilgbar vorhanden ſeyn und ſo große Macht über den Menſchen ausüben, wenn dieſer abſolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verſchiedenes Geſchlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte. 2) Daß ſein Weſen an ſich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Intereſſe an der ſpeciellen Beſchaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigſten Neigung bis zur ernſtlichſten Leidenſchaft, ausmacht, iſt Jedem eigentlich die höchſte Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichſten berührt; daher ſie vorzugsweiſe die Herzensangelegenheit genannt wird: auch wird dieſem Intereſſe, wann es ſich

ſtark und entſchieden ausgeſprochen hat, jedes bloß die eigene Perſon betreffende nachgeſetzt und nöthigenfalls aufgeopfert. Dadurch alſo bezeugt der Menſch, daß ihm die Gattung näher liegt, als das Individuum, und er unmittelbarer in Jener, als in Dieſem lebt. — Warum demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen ſeiner Auserkorenen und iſt bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil ſein unſterblicher Theil es iſt, der nach ihr verlangt; nach allem Sonſtigen immer nur der ſterbliche. — Jenes lebhafte oder gar inbrünſtige, auf ein beſtimmtes Weib gerichtete Verlangen iſt ſonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerſtörbarkeit des Kerns unſers Weſens und ſeines Fortbeſtandes in der Gattung. Dieſen Fortbeſtand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, iſt ein Irrthum, der daraus entſpringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung ſich nichts weiter denkt, als das künftige Daſeyn uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identiſcher Weſen, und dies wieder, weil man, von der nach außen gerichteten Erkenntniß ausgehend, nur die äußere Geſtalt der Gattung, wie wir dieſe anſchaulich auffaſſen, und nicht ihr inneres Weſen in Betracht zieht. Dieſes innere Weſen aber gerade iſt es, was unſerm eigenen Bewußtſeyn, als deſſen Kern, zum Grunde liegt, daher ſogar unmittelbarer, als dieſes ſelbſt iſt und, als Ding an ſich, frei vom principio individuationis, eigentlich das Selbe und Identiſche iſt in allen Individuen, ſie mögen neben, oder nach einander daſeyn. Dieſes nun iſt der Wille zum Leben, alſo gerade Das, was Leben und Fortdauer ſo dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verſchont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem beſſern Zuſtande bringen, als ſein gegenwärtiger iſt: mithin iſt ihm, mit dem Leben, das beſtändige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von dieſem es zu befreien, iſt der Verneinung des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille ſich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Daſeyn in derſelben aufgiebt. Für Das, was er ſodann iſt, fehlt es uns an Begriffen, ja, an allen Datis zu ſolchen. Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu ſeyn, oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte Nirwana, deſſen Etymologie in der Anmerkung zum

Schluſſe des 41. Kapitels gegeben worden. Es iſt der Punkt, welcher aller menſchlichen Erkenntniß, eben als ſolcher, auf immer unzugänglich bleibt. —

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieſer letzten Betrachtung aus, in das Gewühl des Lebens hineinſchauen, erblicken wir Alle mit der Noth und Plage deſſelben beſchäftigt, alle Kräfte anſtrengend, die endloſen Bedürfniſſe zu befriedigen und das vielgeſtaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas Anderes dafür hoffen zu dürfen, als eben die Erhaltung dieſes geplagten, individuellen Daſeyns, eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwiſchen aber, mitten in dem Getümmel, ſehen wir die Blicke zweier Liebenden ſich ſehnſüchtig begegnen: — jedoch warum ſo heimlich, furchtſam und verſtohlen? — Weil dieſe Liebenden die Verräther ſind, welche heimlich danach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die ſonſt ein baldiges Ende erreichen würde, welches ſie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereitelt haben. Dieſe Betrachtung greift nun ſchon in das folgende Kapitel hinüber.

Anhang zum vorſtehenden Kapitel.

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα· καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;
Ἔφευγα· τ'ἀληθὲς γὰρ ἰσχυρον τρέφω.
Soph.

Auf Seite 620 habe ich der Päderaſtie beiläufig erwähnt und ſie als einen irre geleiteten Inſtinkt bezeichnet. Dies ſchien mir, als ich die zweite Auflage bearbeitete, genügend. Seitdem hat weiteres Nachdenken über dieſe Verirrung mich in derſelben ein merkwürdiges Problem, jedoch auch deſſen Löſung entdecken laſſen. Dieſe ſetzt das vorſtehende Kapitel voraus, wirft aber auch wieder Licht auf daſſelbe zurück, gehört alſo zur Vervollſtändigung, wie zum Beleg der dort dargelegten Grundanſicht.

An ſich ſelbſt betrachtet nämlich ſtellt die Päderaſtie ſich dar als eine nicht bloß widernatürliche, ſondern auch im höchſten

Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend ein Mal hätte gerathen können, und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung; so finden wir das Gegentheil hievon: wir sehen nämlich dieses Laster, trotz seiner Abscheulichkeit, zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Allbekannt ist, daß dasselbe bei Griechen und Römern allgemein verbreitet war, und ohne Scheu und Schaam öffentlich eingestanden und getrieben wurde. Hievon zeugen alle alten Schriftsteller, mehr als zur Genüge. Zumal sind die Dichter sammt und sonders voll davon: nicht ein Mal der keusche Virgil ist auszunehmen (Ecl. 2). Sogar den Dichtern der Urzeit, dem Orpheus (den deshalb die Mänaden zerrissen) und dem Thamyris, ja, den Göttern selbst, wird es angedichtet. Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser, als von der Weiberliebe: besonders scheint Plato fast keine andere zu kennen, und eben so die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen (Stob. ecl. eth., L. II, c. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Plato, im Symposion, es als eine beispiellose Heldenthat nach, daß er den, sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. In Xenophons Memorabilien spricht Sokrates von der Päderastie als einer untadelhaften, sogar lobenswerthen Sache. (Stob. Flor., Vol. 1, p. 57.) Eben so in den Memorabilien (Lib. I, cap. 3, §. 8), woselbst Sokrates vor den Gefahren der Liebe warnt, spricht er so ausschließlich von der Knabenliebe, daß man denken sollte, es gäbe gar keine Weiber. Auch Aristoteles (Pol. II, 9) spricht von der Päderastie als etwas Gewöhnlichem, ohne sie zu tadeln, führt an, daß sie bei den Kelten in öffentlichen Ehren gestanden habe, und bei den Kretern die Gesetze sie begünstigt hätten, als Mittel gegen Uebervölkerung, erzählt (c. 10) die Männerliebschaft des Gesetzgebers Philolaos u. s. w. Cicero sagt sogar: Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent. Für gelehrte Leser bedarf es hier überhaupt keiner Belege: sie erinnern sich deren zu Hunderten: denn bei den Alten ist Alles voll davon. Aber selbst bei den roheren Völkern, namentlich bei

den Galliern, war das Laster sehr im Schwange. Wenden wir uns nach Asien, so sehen wir alle Länder dieses Welttheils, und zwar von den frühesten Zeiten an, bis zur gegenwärtigen herab, von dem Laster erfüllt, und zwar ebenfalls ohne es sonderlich zu verhehlen: Hindu und Chinesen nicht weniger, als die Islamitischen Völker, deren Dichter wir ebenfalls viel mehr mit der Knaben-, als mit der Weiberliebe beschäftigt finden; wie denn z. B. im Gulistan des Sadi das Buch „von der Liebe" ausschließlich von jener redet. Auch den Hebräern war dies Laster nicht unbekannt; da Altes und Neues Testament desselben als strafbar erwähnen. Im Christlichen Europa endlich hat Religion, Gesetzgebung und öffentliche Meinung ihm mit aller Macht entgegenarbeiten müssen: im Mittelalter stand überall Todesstrafe darauf, in Frankreich noch im 16. Jahrhundert der Feuertod, und in England wurde noch während des ersten Drittels dieses Jahrhunderts die Todesstrafe dafür unnachläßlich vollzogen; jetzt ist es Deportation auf Lebenszeit. So gewaltiger Maaßregeln also bedurfte es, um dem Laster Einhalt zu thun; was denn zwar in bedeutendem Maaße gelungen ist, jedoch keineswegs bis zur Ausrottung desselben; sondern es schleicht, unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses, allezeit und überall umher, in allen Ländern und unter allen Ständen, und kommt, oft wo man es am wenigsten erwartete, plötzlich zu Tage. Auch ist es in den früheren Jahrhunderten, trotz allen Todesstrafen, nicht anders damit gewesen: dies bezeugen die Erwähnungen desselben und Anspielungen darauf in den Schriften aus allen jenen Zeiten. — Wenn wir nun alles Dieses uns vergegenwärtigen und wohl erwägen; so sehen wir die Päderastie zu allen Zeiten und in allen Ländern auf eine Weise auftreten, die gar weit entfernt ist von der, welche wir zuerst, als wir sie bloß an sich selbst betrachteten, also a priori, vorausgesetzt hatten. Nämlich die gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit der Sache beweist, daß sie irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht; da sie nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann als ein Beleg zu dem

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Dieser Folgerung können wir daher uns schlechterdings nicht ent-

ziehen, wenn wir redlich verfahren wollen. Ueber dieſen Thatbeſtand aber hinwegzugehen und es beim Schelten und Schimpfen auf das Laſter bewenden zu laſſen, wäre freilich leicht, iſt jedoch nicht meine Art mit den Problemen fertig zu werden; ſondern meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforſchen und den Dingen auf den Grund zu kommen, auch hier getreu, erkenne ich zunächſt das ſich darſtellende und zu erklärende Phänomen, nebſt der unvermeidlichen Folgerung daraus, an. Daß nun aber etwas ſo von Grund aus Naturwidriges, ja, der Natur gerade in ihrem wichtigſten und angelegenſten Zweck Entgegentretendes aus der Natur ſelbſt hervorgehen ſollte, iſt ein ſo unerhörtes Paradoxon, daß deſſen Erklärung ſich als ein ſchweres Problem darſtellt, welches ich jedoch jetzt, durch Aufdeckung des ihm zum Grunde liegenden Naturgeheimniſſes löſen werde.

Zum Ausgangspunkt diene mir eine Stelle des Ariſtoteles in Polit., VII, 16. — Daſelbſt ſetzt er auseinander, erſtlich: daß zu junge Leute ſchlechte, ſchwache, mangelhafte und klein bleibende Kinder zeugen; und weiterhin, daß das Selbe von den Erzeugniſſen der zu alten gilt: τα γαρ των πρεσβυτερων εκγονα καθαπερ τα των νεωτερων, ατελη γιγνεται, και τοις σωμασι και ταις διανοιαις, τα δε των γεγηρακοτων ασθενη (nam ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est). Was nun dieſerhalb Ariſtoteles als Regel für den Einzelnen, das ſtellt Stobäos als Geſetz für die Gemeinſchaft auf, am Schluſſe ſeiner Darlegung der peripatetiſchen Philoſophie (Ecl. eth., L. II, c. 7 in fine): προς την ρωμην των σωματων και τελειοτητα δειν μητε νεωτερων αγαν, μητε πρεσβυτερων τους γαμους ποιεισθαι, ατελη γαρ γιγνεσθαι, κατ' αμφοτερας τας ηλικιας, και τελειως ασθενη τα εκγονα (oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta). Ariſtoteles ſchreibt daher vor, daß, wer 54 Jahr alt iſt, keine Kinder mehr in die Welt ſetzen ſoll; wiewohl er den Beiſchlaf noch immer, ſeiner Geſundheit oder ſonſt einer Urſache halber, ausüben mag. Wie Dies zu bewerkſtelligen ſei, ſagt er nicht: ſeine Meinung geht aber offen-

bar dahin, daß die in ſolchem Alter erzeugten Kinder durch Abortus wegzuſchaffen ſind; da er dieſen, wenige Zeilen vorher, anempfohlen hat. — Die Natur nun ihrerſeits kann die der Vorſchrift des Ariſtoteles zum Grunde liegende Thatſache nicht leugnen, aber auch nicht aufheben. Denn, ihrem Grundſatz natura non facit saltus zufolge, konnte ſie die Saamenabſonderung des Mannes nicht plötzlich einſtellen; ſondern auch hier, wie bei jedem Abſterben, mußte eine allmälige Deterioration vorhergehen. Die Zeugung während dieſer nun aber würde ſchwache, ſtumpfe, ſieche, elende und kurzlebende Menſchen in die Welt ſetzen. Ja, ſie thut es nur zu oft: die in ſpäterm Alter gezeugten Kinder ſterben meiſtens früh weg, erreichen wenigſtens nie das hohe Alter, ſind, mehr oder weniger, hinfällig, kränklich, ſchwach, und die von ihnen Erzeugten ſind von ähnlicher Beſchaffenheit. Was hier von der Zeugung im deklinirenden Alter geſagt iſt, gilt eben ſo von der im unreifen. Nun aber liegt der Natur nichts ſo ſehr am Herzen, wie die Erhaltung der Species und ihres ächten Typus; wozu wohlbeſchaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel ſind: nur ſolche will ſie. Ja, ſie betrachtet und behandelt (wie im Kapitel 41 gezeigt worden) im Grunde die Individuen nur als Mittel; als Zweck bloß die Species. Demnach ſehen wir hier die Natur, in Folge ihrer eigenen Geſetze und Zwecke, auf einen mißlichen Punkt gerathen und wirklich in der Bedrängniß. Auf gewaltſame und von fremder Willkür abhängige Auskunftsmittel, wie das von Ariſtoteles angedeutete, konnte ſie, ihrem Weſen zufolge, unmöglich rechnen, und eben ſo wenig darauf, daß die Menſchen, durch Erfahrung belehrt, die Nachtheile zu früher und zu ſpäter Zeugung erkennen und demgemäß ihre Gelüſte zügeln würden, in Folge vernünftiger, kalter Ueberlegung. Auf Beides alſo konnte, in einer ſo wichtigen Sache, die Natur es nicht ankommen laſſen. Jetzt blieb ihr nichts Anderes übrig, als von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Zu dieſem Zweck nun aber mußte ſie ihr beliebtes Werkzeug, den Inſtinkt, welcher, wie in vorſtehendem Kapitel gezeigt, das ſo wichtige Geſchäft der Zeugung überall leitet und dabei ſo ſeltſame Illuſionen ſchafft, auch hier in ihr Intereſſe ziehen; welches nun aber hier nur dadurch geſchehen konnte, daß ſie ihn irre leitete (lui donna le change). Die Natur kennt

nämlich nur das Physische, nicht das Moralische: sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, besonders aber der Species, in möglichster Vollkommenheit, ist ihr alleiniger Zweck. Zwar ist nun auch physisch die Päderastie den dazu verführten Jünglingen nachtheilig; jedoch nicht in so hohem Grade, daß es nicht von zweien Uebeln das kleinere wäre, welches sie demnach wählt, um dem sehr viel größern, der Depravation der Species, schon von Weitem auszuweichen und so das bleibende und zunehmende Unglück zu verhüten.

Dieser Vorsicht der Natur zufolge stellt, ungefähr in dem von Aristoteles angegebenen Alter, in der Regel, eine päderastische Neigung sich leise und allmälig ein, wird immer deutlicher und entschiedener, in dem Maaße, wie die Fähigkeit, starke und gesunde Kinder zu zeugen, abnimmt. So veranstaltet es die Natur. Wohl zu merken jedoch, daß von diesem eintretenden Hange bis zum Laster selbst noch ein sehr weiter Weg ist. Zwar wenn, wie im alten Griechenland und Rom, oder zu allen Zeiten in Asien, ihm kein Damm entgegengesetzt ist, kann er, vom Beispiel ermuthigt, leicht zum Laster führen, welches dann, in Folge hievon, große Verbreitung erhält. In Europa hingegen stehen demselben so überaus mächtige Motive der Religion, der Moral, der Gesetze und der Ehre entgegen, daß fast Jeder schon vor dem bloßen Gedanken zurückbebt, und wir demgemäß annehmen dürfen, daß unter etwan drei Hundert, welche jenen Hang spüren, höchstens Einer so schwach und hirnlos seyn wird, ihm nachzugeben; um so gewisser, als dieser Hang erst in dem Alter eintritt, wo das Blut abgekühlt und der Geschlechtstrieb überhaupt gesunken ist, und er andererseits an der gereiften Vernunft, an der durch Erfahrung erlangten Umsicht und vielfach geübten Festigkeit so starke Gegner findet, daß nur eine von Haus aus schlechte Natur ihm unterliegen wird.

Inzwischen wird der Zweck, den die Natur dabei hat, dadurch erreicht, daß jene Neigung Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit sich führt, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächst. Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um so sicherer, als, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener ihre

widernatürliche Richtung wird. — Dieſem entſprechend finden wir die Päderaſtie durchgängig als ein Laſter alter Männer. Nur ſolche ſind es, welche dann und wann, zum öffentlichen Skandal, darauf betroffen werden. Dem eigentlich männlichen Alter iſt ſie fremd, ja, unbegreiflich. Wenn ein Mal eine Ausnahme hievon vorkommt; ſo glaube ich, daß es nur in Folge einer zufälligen und vorzeitigen Depravation der Zeugungskraft ſeyn kann, welche nur ſchlechte Zeugungen liefern könnte, denen vorzubeugen, die Natur ſie ablenkt. Daher auch richten die in großen Städten leider nicht ſeltenen Kinäden ihre Winke und Anträge ſtets an ältere Herren, niemals an die im Alter der Kraft ſtehenden, oder gar an junge Leute. Auch bei den Griechen, wo Beiſpiel und Gewohnheit hin und wieder eine Ausnahme von dieſer Regel herbeigeführt haben mag, finden wir von den Schriftſtellern, zumal den Philoſophen, namentlich Plato und Ariſtoteles, in der Regel, den Liebhaber ausdrücklich als ältlich dargeſtellt. Insbeſondere iſt in dieſer Hinſicht eine Stelle des Plutarch bemerkenswerth im Liber amatorius, c. 5: Ὁ παιδικος ερως, οψε γεγονως, και παρ' ὡραν τῳ βιῳ, νοθος και σκοτιος, εξελαυνει τον γνησιον ερωτα και πρεσβυτερον. (Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit.) Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeus und den Herakles, mit männlichen Geliebten verſehen, nicht den Mars, Apollo, Bachus, Merkur. — Inzwiſchen kann im Orient der in Folge der Polygamie entſtehende Mangel an Weibern hin und wieder gezwungene Ausnahmen zu dieſer Regel veranlaſſen: eben ſo in noch neuen und daher weiberloſen Kolonien, wie Kalifornien u. ſ. w. — Dem entſprechend nun ferner, daß das unreife Sperma, eben ſo wohl wie das durch Alter depravirte, nur ſchwache, ſchlechte und unglückliche Zeugungen liefern kann, iſt, wie im Alter, ſo auch in der Jugend eine erotiſche Neigung ſolcher Art zwiſchen Jünglingen oft vorhanden, führt aber wohl nur höchſt ſelten zum wirklichen Laſter, indem ihr, außer den oben genannten Motiven, die Unſchuld, Reinheit, Gewiſſenhaftigkeit und Verſchämtheit des jugendlichen Alters entgegenſteht.

Aus dieſer Darſtellung ergiebt ſich, daß, während das in

Betracht genommene Laster den Zwecken der Natur, und zwar im Allerwichtigsten und ihr Angelegensten, gerade entgegenzuarbeiten scheint, es in Wahrheit eben diesen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen muß, als Abwendungsmittel größerer Uebel. Es ist nämlich ein Phänomen der absterbenden und dann wieder der unreifen Zeugungskraft, welche der Species Gefahr drohen: und wiewohl sie alle Beide aus moralischen Gründen pausiren sollten; so war hierauf doch nicht zu rechnen; da überhaupt die Natur das eigentlich Moralische bei ihrem Treiben nicht in Anschlag bringt. Demnach griff die, in Folge ihrer eigenen Gesetze, in die Enge getriebene Natur, mittelst Verkehrung des Instinkts, zu einem Nothbehelf, einem Stratagem, ja, man möchte sagen, sie bauete sich eine Eselsbrücke, um, wie oben dargelegt, von zweien Uebeln dem größern zu entgehen. Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmälig die ganze Species depraviren könnten, und da ist sie, wie wir gesehen haben, nicht skrupulös in der Wahl der Mittel. Der Geist, in welchem sie hier verfährt, ist der selbe, in welchem sie, wie oben, Kapitel 27, angeführt, die Wespen antreibt, ihre Jungen zu erstechen: denn in beiden Fällen greift sie zum Schlimmen, um Schlimmerem zu entgehen: sie führt den Geschlechtstrieb irre, um seine verderblichsten Folgen zu vereiteln.

Meine Absicht bei dieser Darstellung ist zunächst die Lösung des oben dargelegten auffallenden Problems gewesen; sodann aber auch die Bestätigung meiner, im vorstehenden Kapitel ausgeführten Lehre, daß bei aller Geschlechtsliebe der Instinkt die Zügel führt und Illusionen schafft, weil der Natur das Interesse der Gattung allen andern vorgeht, und daß Dies sogar bei der hier in Rede stehenden, widerwärtigen Verirrung und Ausartung des Geschlechtstriebes gültig bleibt; indem auch hier, als letzter Grund, die Zwecke der Gattung sich ergeben, wiewohl sie, in diesem Fall, bloß negativer Art sind, indem die Natur dabei prophylaktisch verfährt. Diese Betrachtung wirft daher auf meine gesammte Metaphysik der Geschlechtsliebe Licht zurück. Ueberhaupt aber ist durch diese Darstellung eine bisher verborgene Wahrheit zu Tage gebracht, welche, bei aller ihrer Seltsamkeit, doch neues Licht auf das innere Wesen, den Geist und das

Treiben der Natur wirft. Demgemäß hat es ſich dabei nicht um moraliſche Verwarnung gegen das Laſter, ſondern um das Verſtändniß des Weſens der Sache gehandelt. Uebrigens iſt der wahre, letzte, tief metaphyſiſche Grund der Verwerflichkeit der Päderaſtie dieſer, daß, während der Wille zum Leben ſich darin bejaht, die Folge ſolcher Bejahung, welche den Weg zur Erlöſung offen hält, alſo die Erneuerung des Lebens, gänzlich abgeſchnitten iſt. — Endlich habe ich auch, durch Darlegung dieſer paradoxen Gedanken, den durch das immer weitere Bekanntwerden meiner von ihnen ſo ſorgfältig verhehlten Philoſophie jetzt ſehr deconcertirten Philoſophieprofeſſoren eine kleine Wohlthat zufließen laſſen wollen, indem ich ihnen Gelegenheit eröffnete zu der Verläumdung, daß ich die Päderaſtie in Schutz genommen und anempfohlen hätte.

Kapitel 45.*)

Von der Bejahung des Willens zum Leben.

Wenn der Wille zum Leben ſich bloß darſtellte als Trieb zur Selbſterhaltung; ſo würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erſcheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer ſeyn. Die Mühen und Sorgen eines ſolchen Lebens würden nicht groß, mithin das Daſeyn leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben ſchlechthin und auf alle Zeit will, ſtellt er ſich zugleich dar als Geſchlechtstrieb, der es auf eine endloſe Reihe von Generationen abgeſehen hat. Dieſer Trieb hebt jene Sorgloſigkeit, Heiterkeit und Unſchuld, die ein bloß individuelles Daſeyn begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtſeyn Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. — Wenn er hingegen, wie wir es an ſeltenen Ausnahmen ſehen, freiwillig unterdrückt wird; ſo iſt dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuo auf, und nicht über daſſelbe hinaus.

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 60 des erſten Bandes.

Dies kann jedoch nur durch eine ſchmerzliche Gewalt geſchehen, die jenes ſich ſelber anthut. Iſt es aber geſchehen; ſo wird dem Bewußtſeyn jene Sorgloſigkeit und Heiterkeit des bloß individuellen Daſeyns wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. — Hingegen an die Befriedigung jenes heftigſten aller Triebe und Wünſche knüpft ſich der Urſprung eines neuen Daſeyns, alſo die Durchführung des Lebens, mit allen ſeinen Laſten, Sorgen, Nöthen und Schmerzen, von Neuem; zwar in einem andern Individuo: jedoch wenn Beide, wie ſie in der Erſcheinung verſchieden ſind, es auch ſchlechthin und an ſich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? — Das Leben ſtellt ſich dar als eine Aufgabe, ein Penſum zum Abarbeiten, und daher, in der Regel, als ein ſteter Kampf gegen die Noth. Demnach ſucht Jeder durch und davon zu kommen, ſo gut es gehen will: er thut das Leben ab, wie einen Frohndienſt, welchen er ſchuldig war. Wer aber hat die Schuld kontrahirt? — Sein Erzeuger, im Genuß der Wolluſt. Alſo dafür, daß der Eine dieſe genoſſen hat, muß der Andere leben, leiden und ſterben. Inzwiſchen wiſſen wir und ſehen hier darauf zurück, daß die Verſchiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt iſt, welche ich in dieſem Sinne das principium individuationis genannt habe. Sonſt wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Eben darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten ſich ſelbſt wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit iſt, für ſein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für ſich ſelbſt, und zugleich dies als ſeine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menſchen, mit ſeiner endloſen Mühe, Noth und Leiden, iſt anzuſehen als die Erklärung und Paraphraſe des Zeugungsaktes, d. i. der entſchiedenen Bejahung des Willens zum Leben: zu derſelben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod ſchuldig iſt, und er denkt mit Beklemmung an dieſe Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unſer Daſeyn eine Verſchuldung enthält? — Allerdings aber ſind wir, gegen den periodiſch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da, und genießen ſucceſſiv alle Leiden und Freuden des Lebens; ſodaß uns keine entgehen kann: dies eben iſt die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben. Dabei iſt alſo die Furcht vor dem Tode, welche uns, trotz allen Plagen des Lebens, darin

festhält, eigentlich illusorisch: aber eben so illusorisch ist der Trieb, der uns hineingelockt hat. Diese Lockung selbst kann man objektiv anschauen in den sich sehnsüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden: sie sind der reinste Ausdruck des Willens zum Leben in seiner Bejahung. Wie ist er hier so sanft und zärtlich! Wohlseyn will er, und ruhigen Genuß und sanfte Freude, für sich, für Andere, für Alle. Es ist das Thema des Anakreon. So lockt und schmeichelt er sich selbst ins Leben hinein. Ist er aber darin, dann zieht die Quaal das Verbrechen, und das Verbrechen die Quaal herbei: Gräuel und Verwüstung füllen den Schauplatz. Es ist das Thema des Aeschylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren Alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen sie erschrecken, als wären sie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt. Näher auf dieselbe in diesem Sinne eingehende Betrachtungen liefert Montaigne, im 5. Kapitel des dritten Buches, unter der Randglosse: ce que c'est que l'amour. Eine eigenthümliche Betrübniß und Reue folgt ihr auf dem Fuße, ist jedoch am fühlbarsten nach der erstmaligen Vollziehung derselben, überhaupt aber um so deutlicher, je edler der Charakter ist. Selbst Plinius, der Heide, sagt daher: Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine (Hist. nat., X, 83). Und andererseits, was treiben und singen, in Goethe's „Faust", Teufel und Hexen auf ihrem Sabbath? Unzucht und Zoten. Was docirt ebendaselbst (in den vortrefflichen Paralipomenis zum Faust), vor der versammelten Menge, der leibhaftige Satan? — Unzucht und Zoten; nichts weiter. — Aber einzig und allein mittelst der fortwährenden Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unser Daseyn das dankbar zu erkennende Geschenk höchster, von Weisheit geleiteter Güte, und demnach an sich selbst preiswürdig, rühmlich und erfreulich; da müßte doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Physiognomie tragen. Ist hingegen dieses Daseyn eine Art Fehltritt, oder Irrweg; ist es das

Werk eines urſprünglich blinden Willens, deſſen glücklichſte Entwickelung die iſt, daß er zu ſich ſelbſt komme, um ſich ſelbſt aufzuheben; ſo muß der jenes Daſeyn perpetuirende Akt gerade ſo ausſehen, wie er ausſieht.

Hinſichtlich auf die erſte Grundwahrheit meiner Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, daß die oben berührte Schaam über das Zeugungsgeſchäft ſich ſogar auf die demſelben dienenden Theile erſtreckt, obſchon dieſe, gleich allen übrigen, angeboren ſind. Dies iſt abermals ein ſchlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, ſondern ſchon der Leib des Menſchen die Erſcheinung, Objektivation ſeines Willens und als das Werk deſſelben zu betrachten iſt. Denn einer Sache, die ohne ſeinen Willen dawäre, könnte er ſich nicht ſchämen.

Der Zeugungsakt verhält ſich ferner zur Welt, wie das Wort zum Räthſel. Nämlich, die Welt iſt weit im Raume und alt in der Zeit und von unerſchöpflicher Mannigfaltigkeit der Geſtalten. Jedoch iſt dies Alles nur die Erſcheinung des Willens zum Leben; und die Koncentration, der Brennpunkt dieſes Willens, iſt der Generationsakt. In dieſem Akt alſo ſpricht das innere Weſen der Welt ſich am deutlichſten aus. Es iſt, in dieſer Hinſicht, ſogar beachtenswerth, daß er ſelbſt auch ſchlechthin „der Wille“ genannt wird, in der ſehr bezeichnenden Redensart: „er verlangte von ihr, ſie ſollte ihm zu Willen ſeyn.“ Als der deutlichſte Ausdruck des Willens alſo iſt jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quinteſſenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Weſen und Treiben: er iſt das Wort zum Räthſel. Demgemäß iſt er verſtanden unter dem „Baum der Erkenntniß“: denn nach der Bekanntſchaft mit ihm gehen Jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron ſagt:

> The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known *).
> *D. Juan*, I, 128.

Nicht weniger entſpricht dieſer Eigenſchaft, daß er das große αρρητον, das öffentliche Geheimniß iſt, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall ſich, als

*) Vom Baum der Erkenntniß iſt gepflückt worden: — Alles iſt bekannt.

die Hauptſache, von ſelbſt verſteht und daher den Gedanken Aller ſtets gegenwärtig iſt, weshalb auch die leiſeſte Anſpielung darauf augenblicklich verſtanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt und was ihm anhängt in der Welt ſpielt, indem überall Liebesintriguen einerſeits betrieben und andererſeits vorausgeſetzt werden, iſt der Wichtigkeit dieſes punctum saliens des Welteies ganz angemeſſen. Das Beluſtigende liegt nur in der ſteten Verheimlichung der Hauptſache.

Aber nun ſeht, wie der junge, unſchuldige, menſchliche Intellekt, wann ihm jenes große Geheimniß der Welt zuerſt bekannt wird, erſchrickt über die Enormität! Der Grund hievon iſt, daß auf dem weiten Wege, den der urſpünglich erkenntnißloſe Wille zu durchlaufen hatte, ehe er ſich zum Intellekt, zumal zum menſchlichen, vernünftigen, Intellekt ſteigerte, er ſich ſelber ſo entfremdet wurde, daß er ſeinen Urſprung, jene poenitenda origo, nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unſchuldigen Erkennens aus, ſich darüber entſetzt.

Da nun alſo der Brennpunkt des Willens, d. h. die Concentration und der höchſte Ausdruck deſſelben, der Geſchlechtstrieb und ſeine Befriedigung iſt; ſo iſt es ſehr bezeichnend und in der ſymboliſchen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualiſirte Wille, alſo der Menſch und das Thier, ſeinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geſchlechtstheile macht. —

Die Bejahung des Willens zum Leben, welche demnach ihr Centrum im Generationsakt hat, iſt beim Thiere unausbleiblich. Denn allererſt im Menſchen kommt der Wille, welcher die natura naturans iſt, zur Beſinnung. Zur Beſinnung kommen heißt: nicht bloß zur augenblicklichen Nothdurft des individuellen Willens, zu ſeinem Dienſt in der dringenden Gegenwart, erkennen; — wie dies im Thiere, nach Maaßgabe ſeiner Vollkommenheit und ſeiner Bedürfniſſe, welche Hand in Hand gehen, der Fall iſt; ſondern eine größere Breite der Erkenntniß erlangt haben, vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allſeitigen Ueberſicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daſeyns überhaupt. Wirklich iſt das Leben jeder Thierſpecies, die Jahrtauſende ihrer Exiſtenz hindurch, gewiſſermaaßen einem einzigen Augenblicke gleich: denn

es ist bloßes Bewußtseyn der Gegenwart, ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin des Todes. In diesem Sinne ist es anzusehen als ein beharrender Augenblick, ein Nunc stans. — Hier sehen wir, beiläufig, am deutlichsten, daß überhaupt die Form des Lebens, oder der Erscheinung des Willens mit Bewußtseyn, zunächst und unmittelbar bloß die Gegenwart ist: Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menschen und zwar bloß im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und allenfalls durch Bilder der Phantasie erläutert. — Nachdem also der Wille zum Leben, d. h. das innere Wesen der Natur, in rastlosem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuß, die ganze Reihe der Thiere durchlaufen hat, — welches oft in den mehrfachen Absätzen successiver, stets von Neuem anhebender Thierreihen auf dem selben Planeten geschieht; — kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen, im Menschen, zur Besinnung. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das Alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet; wiewohl er sich Letztere, in der Regel, nur in einem mythischen Gewande zum Bewußtseyn bringen kann. — Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objektivationen des Willens komme; da er hier schon an seinem Wendepunkte angelangt ist.

Kapitel 46.*)

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und gränzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. — Bis dahin jedoch sind seine Wünsche gränzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es ist meistens nicht mehr, als die, mit unabläßiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseyns selbst, den Tod im Prospekt. — Alles im Leben giebt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen trübsälig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben mußte, — als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswerth das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; so war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 56—59 des ersten Bandes. Auch ist damit zu vergleichen Kapitel 11 und 12 des zweiten Bandes der Parerga und Paralipomena.

zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist Alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu seyn. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; — auf daß unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, ist zunächst die Zeit. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem, vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unsern Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also Das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori nothwendige Form aller unserer Anschauungen: in ihr muß sich Alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittiren muß: es sind die Tage; die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urtheilsspruch der Natur über den Werth aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

Und das mit Recht: denn Alles was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

So ſind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, das aus den Händen der Natur ſelbſt erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches ausſagt, daß dieſer Wille ein Streben iſt, das ſich ſelbſt vereiteln muß. „Was du gewollt haſt", ſpricht es, „endigt ſo: wolle etwas Beſſeres." — Alſo die Belehrung, welche Jedem ſein Leben giebt, beſteht im Ganzen darin, daß die Gegenſtände ſeiner Wünſche beſtändig täuſchen, wanken und fallen, ſonach mehr Quaal als Freude bringen, bis endlich ſogar der ganze Grund und Boden, auf dem ſie ſämmtlich ſtehen, einſtürzt, indem ſein Leben ſelbſt vernichtet wird und er ſo die letzte Bekräftigung erhält, daß all ſein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong *).

Wir wollen aber noch auf das Specielle der Sache eingehen; da dieſe Anſichten es ſind, in denen ich den meiſten Widerſpruch erfahren habe. — Zuvörderſt habe ich die im Texte gegebene Nachweiſung der Negativität aller Befriedigung, alſo alles Genuſſes und alles Glückes, im Gegenſatz der Poſitivität des Schmerzes noch durch Folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzloſigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorgloſigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunſch, wie wir Hunger und Durſt fühlen; ſobald er aber erfüllt worden, iſt es damit, wie mit dem genoſſenen Biſſen, der in dem Augenblick, da er verſchluckt wird, für unſer Gefühl dazuſeyn aufhört. Genüſſe und Freuden vermiſſen wir ſchmerzlich, ſobald ſie ausbleiben: aber Schmerzen, ſelbſt wenn ſie nach langer Anweſenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, ſondern höchſtens wird abſichtlich, mittelſt der Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können poſitiv empfunden werden und

*) Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod' ihn führen und er hat erkannt,
Daß, nach ſo langem, mühevollen Streben,
Er Unrecht hatte, durch ſein ganzes Leben.

kündigen daher ſich ſelbſt an: das Wohlſeyn hingegen iſt bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Geſundheit, Jugend und Freiheit, nicht als ſolcher inne, ſo lange wir ſie beſitzen; ſondern erſt nachdem wir ſie verloren haben: denn auch ſie ſind Negationen. Daß Tage unſers Lebens glücklich waren, merken wir erſt, nachdem ſie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maaße, als die Genüſſe zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für ſie ab: das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird ſchmerzlich gefühlt. Alſo wächſt durch den Beſitz das Maaß des Nothwendigen, und dadurch die Fähigkeit Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehen deſto ſchneller hin, je angenehmer; deſto langſamer, je peinlicher ſie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Poſitive iſt, deſſen Gegenwart ſich fühlbar macht. Eben ſo werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweiſt, daß unſer Daſeyn dann am glücklichſten iſt, wann wir es am wenigſten ſpüren: woraus folgt, daß es beſſer wäre, es nicht zu haben. Große, lebhafte Freude läßt ſich ſchlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Noth: denn zu einem Zuſtande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum ſind alle Dichter genöthigt, ihre Helden in ängſtliche und peinliche Lagen zu bringen, um ſie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos ſchildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menſchen, und jeder Roman iſt ein Guckkaſten, darin man die Spasmen und Konvulſionen des geängſtigten menſchlichen Herzens betrachtet. Dieſe äſthetiſche Nothwendigkeit hat Walter Scott naiv dargelegt in der „Konkluſion" zu ſeiner Novelle Old mortality. — Ganz in Uebereinſtimmung mit der von mir bewieſenen Wahrheit ſagt auch der von Natur und Glück ſo begünſtigte Voltaire: le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle; und ſetzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswerthes, oder dankenswerthes Gut sei, vergleiche man ein Mal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen seyn. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Daseyn des Uebels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

Mille piacer' non vagliono un tormento *).
Petr.

Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf: und eben so wenig macht mein gegenwärtiges Wohlseyn meine frühern Leiden ungeschehen. Wenn daher des Uebeln auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist; so wäre dennoch das bloße Daseyn desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Daseyn der Welt uns nicht freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehen wäre; — daß sie etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte; u. s. f. Ueberaus schön ist Byrons Ausdruck der Sache:

Our life is a false nature, — 'tis not in
The harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew —
Disease, death, bondage — all the woes we see —
And worse, the woes we see not — which throb through
The immedicable soul, with heart-aches ever new **).

*) Tausend Genüsse sind nicht eine Quaal werth.

**) Unser Leben ist falscher Art: in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängniß, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser gränzenlose Upas, dieser Alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck seyn und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern dawären, etwan wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa, oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Daseyn weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte; — dann müßten nicht etwan die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlseyn in demselben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit füllen, wie er seine; — sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht seyn, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre; so trägt Alles, was uns umgiebt, die Spur hievon — gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, — indem Jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hülfsmittel unserer täglichen und stündlichen Noth uns alle Augenblicke im Stich läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja, Unfälle, große und kleine, das Element unsers Lebens sind, und wir, mit Einem Wort, dem Phineus gleichen, dem die Harpyen alle Speisen besudelten und ungenießbar machten *). Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die ευλαβεια, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie lernt nicht aus

---

Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen, wie Thau, — Krankheit, Tod, Knechtschaft, — all das Wehe, welches wir sehen, — und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehen, — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

*) Alles was wir auffassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß.

und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der Stoische Gleichmuth, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtseyn auf alle und Verschmähen von Allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber, ein für alle Mal, alle Hülfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend seyn, und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies Letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß Einer der Teufel des Andern seyn muß; wozu denn freilich Einer vor dem Andern geeignet ist, vor Allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige Hundert Tausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben ist euere Bestimmung: jetzt schießt mit Flinten und Kanonen auf einander los!" und sie thun es. — Ueberhaupt aber bezeichnen, in der Regel, Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit, die Handlungsweise der Menschen gegen einander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Nothwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung und nicht auf euern Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seines Gleichen, welche aus seinem gränzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z. B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und die selbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns Andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichsten ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. — Einen indirek-

ten, aber ſichern Beweis davon, daß die Menſchen ſich unglücklich fühlen, folglich es ſind, liefert, zum Ueberfluß, auch noch der Allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältniſſen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch ſeyn mag, rege wird und ſein Gift nicht zu halten vermag. Weil ſie ſich unglücklich fühlen, können die Menſchen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer ſich momentan glücklich fühlt, möchte ſogleich Alles um ſich herum beglücken, und ſagt:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an ſich ſelbſt ein ſchätzbares Gut und dem Nichtſeyn entſchieden vorzuziehen wäre; ſo brauchte die Ausgangspforte nicht von ſo entſetzlichen Wächtern, wie der Tod mit ſeinen Schrecken iſt, beſetzt zu ſeyn. Aber wer würde im Leben, wie es iſt, ausharren, wenn der Tod minder ſchrecklich wäre? — Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch daß Gute, das Ende des Lebens zu ſeyn, und wir tröſten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit iſt, daß Beide unzertrennlich zuſammengehören, indem ſie ein Irrſal ausmachen, von welchem zurückzukommen ſo ſchwer, wie wünſchenswerth iſt.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktiſch ausgedrückt, nicht ſeyn ſollte; ſo würde ſie auch nicht theoretiſch ein Problem ſeyn: vielmehr würde ihr Daſeyn entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es ſich ſo gänzlich von ſelbſt verſtände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufſteigen könnte; oder der Zweck deſſelben würde ſich unverkennbar darbieten. Statt deſſen aber iſt ſie ſogar ein unauflösliches Problem; indem ſelbſt die vollkommenſte Philoſophie ſtets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederſchlag, oder dem Reſt, welchen das irrationale Verhältniß zweier Größen ſtets übrig läßt. Daher, wenn Einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts ſei, als dieſe Welt; ſo läßt die Welt ſich nicht aus ſich ſelbſt rechtfertigen, kein Grund, keine Endurſache ihres Daſeyns in ihr ſelbſt finden, nicht nachweiſen, daß ſie ihrer ſelbſt wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vortheil daſei. — Dies iſt, meiner

Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Princip ihres Daseyns ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erscheinungen ist und durch den allein jedes Warum berechtigt ist, nicht unterworfen seyn kann. Dies stimmt aber auch zur Beschaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Ueberschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und Ringen, mit Anstrengung aller Kräfte, unter steter Sorge, Angst und Noth, und bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens, keine Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unsern Händen zu nichts werdenden Daseyn selbst. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen νους, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, zu ihrer Beschönigung, nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geschenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß Jeder, wenn er zum voraus das Geschenk hätte besehen und prüfen dürfen, sich dafür bedankt haben würde; wie denn auch Lessing den Verstand seines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, sich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl gesagt, das Leben solle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion seyn, worauf aber Jeder antworten könnte: „so wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugsamen Nichts gelassen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch sonst etwas nöthig hatte.“ Würde nun gar noch hinzugefügt, er solle einst von jeder Stunde seines Lebens Rechenschaft ablegen; so wäre er vielmehr berechtigt, selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine so mißliche, dunkele, geängstete und peinliche Lage versetzt hat. — Dahin also führen falsche Grundansichten. Denn das menschliche Daseyn, weit entfernt den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten

Schuld. Die Einforderung derſelben erſcheint in Geſtalt der, durch jenes Daſeyn geſetzten, dringenden Bedürfniſſe, quälenden Wünſche und endloſen Noth. Auf Abzahlung dieſer Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch ſind damit erſt die Zinſen getilgt. Die Kapitalabzahlung geſchieht durch den Tod. — Und wann wurde dieſe Schuld kontrahirt? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menſchen anſieht als ein Weſen, deſſen Daſeyn eine Strafe und Buße iſt; — ſo erblickt man ihn in einem ſchon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrſcheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend Aveſta entlehnt: Bun-Deheſch, 15) iſt das Einzige im A. T., dem ich eine metaphyſiſche, wenngleich nur allegoriſche Wahrheit zugeſtehen kann; ja, er iſt es allein, was mich mit dem A. T. ausſöhnt. Nichts Anderem nämlich ſieht unſer Daſeyn ſo ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines ſtrafbaren Gelüſtens. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum, deſſen ethiſcher Geiſt der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimiſtiſchen des Alten Teſtaments ſehr fremd iſt, hat auch, höchſt weiſe, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne dieſen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unſer Daſeyn ſelbſt behaftet iſt, ermeſſen; ſo blicke man auf das Leiden, welches mit demſelben verknüpft iſt. Jeder große Schmerz, ſei er leiblich oder geiſtig, ſagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Chriſtenthum unſer Daſeyn in dieſem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luthers Kommentar zu Galat., c. 3, die mir nur lateiniſch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geſchrieen über das Melancholiſche und Troſtloſe meiner Philoſophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, ſtatt als Aequivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch ſchon etwas Höllenartiges ſei: wer aber dieſes leugnen wollte, — kann es leicht ein Mal erfahren.

Und dieſer Welt, dieſem Tummelplatz gequälter und geängſtigter Weſen, welche nur dadurch beſtehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tauſend anderer und ſeine Selbſterhaltung eine Kette von Martertoden iſt, wo ſodann mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächſt, welche daher im Menſchen ihren höchſten Grad erreicht und einen um ſo höheren, je intelligenter er iſt, — dieſer Welt hat man das Syſtem des Optimismus anpaſſen und ſie uns als die beſte unter den möglichen andemonſtriren wollen. Die Abſurdität iſt ſchreiend. — Inzwiſchen heißt ein Optimiſt mich die Augen öffnen und hineinſehen in die Welt, wie ſie ſo ſchön ſei, im Sonnenſchein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u. ſ. f. — Aber iſt denn die Welt ein Guckkaſten? Zu ſehen ſind dieſe Dinge freilich ſchön; aber ſie zu ſeyn iſt ganz etwas Anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preiſt mir die weiſe Einrichtung an, vermöge welcher dafür geſorgt ſei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemiſcht, ſondern hübſch auseinandergehalten ſeien, auch nicht Alles in beſtändigem Froſte ſtarre, noch von Hitze geröſtet werde, imgleichen, in Folge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling ſei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte, u. dgl. m. — Aber Dieſes und alles Aehnliche ſind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben ſoll, wenn ihre Planeten wenigſtens ſo lange, wie der Lichtſtrahl eines entlegenen Fixſterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, beſtehen und nicht, wie Leſſings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren ſollen; — da durfte ſie freilich nicht ſo ungeſchickt gezimmert ſeyn, daß ſchon ihr Grundgerüſt den Einſturz drohte. Aber wenn man zu den Reſultaten des geprieſenen Werkes fortſchreitet, die Spieler betrachtet, die auf der ſo dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und nun ſieht, wie mit der Senſibilität der Schmerz ſich einfindet und in dem Maaße, wie jene ſich zur Intelligenz entwickelt, ſteigt, wie ſodann, mit dieſer gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer ſtärker hervortreten und ſich ſteigern, bis zuletzt das Menſchenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, ſchwerlich disponirt ſeyn, Hallelujahs anzuſtimmen.

Den eigentlichen, aber verheimlichten Urſprung dieſer letzteren hat übrigens, ſchonungslos, aber mit ſiegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt, in ſeiner Natural history of religion, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derſelbe legt auch im zehnten und elften Buch ſeiner Dialogues on natural religion, unverhohlen, mit ſehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trübſälige Beſchaffenheit dieſer Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar; wobei er dieſen zugleich in ſeinem Urſprung angreift. Beide Werke Hume's ſind ſo leſenswerth, wie ſie in Deutſchland heut zu Tage unbekannt ſind, wo man dagegen, patriotiſch, am ekelhaften Gefaſel einheimiſcher, ſich ſpreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und ſie als große Männer ausſchreit. Jene Dialogues aber hat Hamann überſetzt, Kant hat die Ueberſetzung durchgeſehen und noch im ſpäten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derſelben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (ſiehe Kants Biographie von F. W. Schubert, S. 81 und 165). — Aus jeder Seite von David Hume iſt mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers ſämmtlichen philoſophiſchen Werken zuſammengenommen.

Der Begründer des ſyſtematiſchen Optimismus hingegen iſt Leibnitz, deſſen Verdienſte um die Philoſophie zu leugnen ich nicht geſonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, präſtabilirte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber ſind bloß ein Excerpt, mit ausführlicher, auf Berichtigung abgeſehener, jedoch ſchwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes Locke's, welchem er hier mit eben ſo wenig Glück ſich entgegenſtellt, wie, durch ſein gegen das Gravitationsſyſtem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem Neuton. Gegen dieſe Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie iſt die Kritik der reinen Vernunft ganz ſpeciell gerichtet und hat zu ihr ein polemiſches, ja, vernichtendes Verhältniß; wie zu Locke und Hume das der Fortſetzung und Weiterbildung. Daß heut zu Tage die Philoſophieprofeſſoren allſeitig bemüht ſind, den Leibnitz, mit ſeinen Flauſen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererſeits Kanten möglichſt gering zu ſchätzen und bei Seite zu ſchieben, hat ſeinen guten Grund

im primum vivere: die Kritik der reinen Vernunft läßt nämlich nicht zu, daß man Jüdiſche Mythologie für Philoſophie ausgebe, noch auch, daß man, ohne Umſtände, von der „Seele" als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut accreditirten Perſon, rede, ohne Rechenſchaft zu geben, wie man denn zu dieſem Begriff gekommen ſei und welche Berechtigung man habe, ihn wiſſenſchaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unſer Leibnitz! — Auf dieſen alſo zurückzukommen, kann ich der Theodicee, dieſer methodiſchen und breiten Entfaltung des Optimismus, in ſolcher Eigenſchaft, kein anderes Verdienſt zugeſtehen, als dieſes, daß ſie ſpäter Anlaß gegeben hat zum unſterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnitzens ſo oft wiederholte, lahme Exküſe für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen ſeines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf dieſem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine ſo ſeltſame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, ſo ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle deſſelben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung ſeines Urſprungs.

Sogar aber läßt ſich den handgreiflich ſophiſtiſchen Beweiſen Leibnitzens, daß dieſe Welt die beſte unter den möglichen ſei, ernſtlich und ehrlich der Beweis entgegenſtellen, daß ſie die ſchlechteſte unter den möglichen ſei. Denn Möglich heißt nicht was Einer etwan ſich vorphantaſiren mag, ſondern was wirklich exiſtiren und beſtehen kann. Nun iſt dieſe Welt ſo eingerichtet, wie ſie ſeyn mußte, um mit genauer Noth beſtehen zu können: wäre ſie aber noch ein wenig ſchlechter, ſo könnte ſie ſchon nicht mehr beſtehen. Folglich iſt eine ſchlechtere, da ſie nicht beſtehen könnte, gar nicht möglich, ſie ſelbſt alſo unter den möglichen die ſchlechteſte. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennten, ſondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, ſtatt ſich durch andere allmälig wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte,

würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Aſtronomen wiſſen, von wie zufälligen Umſtänden, nämlich zumeiſt vom irrationalen Verhältniß der Umlaufszeiten zu einander, Dieſes abhängt, und haben mühſam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt ſo eben ſtehen und gehen kann. Wir wollen, wiewohl Neuton entgegengeſetzter Meinung war, hoffen, daß ſie ſich nicht verrechnet haben, und mithin das in ſo einem Planetenſyſtem verwirklichte mechaniſche perpetuum mobile nicht auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillſtand gerathen werde. — Unter der feſten Rinde des Planeten nun wieder hauſen die gewaltigen Naturkräfte, welche, ſobald ein Zufall ihnen Spielraum geſtattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerſtören müſſen; wie dies auf dem unſerigen wenigſtens ſchon drei Mal eingetreten iſt und wahrſcheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Liſſabon, von Haity, eine Verſchüttung von Pompeji ſind nur kleine, ſchalkhafte Anſpielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemiſch gar nicht ein Mal nachweisbare Alteration der Atmoſphäre verurſacht Cholera, gelbes Fieber, ſchwarzen Tod u. ſ. w., welche Millionen Menſchen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöſchen. Eine ſehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüſſe und Quellen austrocknen. — Die Thiere haben an Organen und Kräften genau und knapp ſo viel erhalten, wie zur Herbeiſchaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerſter Anſtrengung, ausreicht: daher ein Thier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch deſſelben, verliert, meiſtens umkommen muß. Selbſt vom Menſchengeſchlecht, ſo mächtige Werkzeuge es an Verſtand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beſtändigem Kampfe mit dem Mangel, ſtets am Rande des Untergangs, ſich mit Noth und Anſtrengung über demſelben balancirend. Alſo durchweg, wie zum Beſtande des Ganzen, ſo auch zu dem jedes Einzelweſens ſind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Exiſtenz ſelbſt hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil dieſe Drohung ſo oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberſchuß der Keime, dafür geſorgt ſeyn, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geſchlechter herbeiführe, als an welchen allein der

Natur ernſtlich gelegen iſt. — Die Welt iſt folglich ſo ſchlecht, wie ſie möglicherweiſe ſeyn kann, wenn ſie überhaupt noch ſeyn ſoll. W. z. b. w. — Die Verſteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeſchlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Beſtand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas ſchlechter waren, als die ſchlechteſte unter den möglichen.

Der Optimismus iſt im Grunde das unberechtigte Selbſtlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der ſich wohlgefällig in ſeinem Werke ſpiegelt: und demgemäß iſt er nicht nur eine falſche, ſondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er ſtellt uns das Leben als einen wünſchenswerthen Zuſtand, und als Zweck deſſelben das Glück des Menſchen dar. Davon ausgehend glaubt dann Jeder den gerechteſten Anſpruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun dieſe, wie es zu geſchehen pflegt, ihm nicht zu Theil; ſo glaubt er, ihm geſchehe Unrecht, ja, er verfehle den Zweck ſeines Daſeyns; — während es viel richtiger iſt, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unſers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das ächte Chriſtenthum thun); weil dieſe es ſind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Teſtamente iſt die Welt dargeſtellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsproceß, und ein Marterinſtrument iſt das Symbol des Chriſtenthums. Daher beruhte, als Leibnitz, Shaftsbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, der Anſtoß, den man allgemein daran nahm, hauptſächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Chriſtenthum unvereinbar ſei; wie dies Voltaire, in der Vorrede zu ſeinem vortrefflichen Gedichte Le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet iſt, berichtet und erläutert. Was dieſen großen Mann, den ich, den Schmähungen feiler Deutſcher Tintenklexer gegenüber, ſo gern lobe, entſchieden höher als Rouſſeau ſtellt, indem es die größere Tiefe ſeines Denkens bezeugt, ſind drei Einſichten, zu denen er gelangt: 1) die von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daſeyns, davon er tief durchdrungen iſt; 2) die von der ſtrengen Neceſſitation der Willensakte; 3) die von der Wahrheit des Locke'ſchen Satzes,

daß möglicherweise das Denkende auch materiell seyn könne: während Rousseau alles Dieses durch Deklamationen bestreitet, in seiner Profession de foi du vicaire Savoyard, einer flachen, protestantischen Pastorenphilosophie; wie er denn auch, in eben diesem Geiste, gegen das soeben erwähnte, schöne Gedicht Voltaire's mit einem schiefen, seichten und logisch falschen Räsonnement, zu Gunsten des Optimismus, polemisirt, in seinem, bloß diesem Zweck gewidmeten, langen Briefe an Voltaire, vom 18. August 1756. Ja, der Grundzug und das πρωτον ψευδος der ganzen Philosophie Rousseau's ist Dieses, daß er an die Stelle der christlichen Lehre von der Erbsünde und der ursprünglichen Verderbtheit des Menschengeschlechts, eine ursprüngliche Güte und unbegränzte Perfektibilität desselben setzt, welche bloß durch die Civilisation und deren Folgen auf Abwege gerathen wäre, und nun darauf seinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus Voltaire, im Candide, den Krieg in seiner scherzhaften Manier führt, so hat es in seiner ernsten und tragischen Byron gethan, in seinem unsterblichen Meisterwerke Kain, weshalb er auch durch die Invektiven des Obskuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden ist. — Wollte ich nun schießlich, zur Bekräftigung meiner Ansicht, die Aussprüche großer Geister aller Zeiten in diesem, dem Optimismus entgegengesetzten Sinne, hersetzen; so würde der Anführungen kein Ende seyn; da fast jeder derselben seine Erkenntniß des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen hat. Also nicht zur Bestätigung, sondern bloß zur Verzierung dieses Kapitels mögen am Schlusse desselben einige Aussprüche dieser Art Platz finden.

Zuvörderst sei hier erwähnt, daß die Griechen, so weit sie auch von der Christlichen und Hochasiatischen Weltansicht entfernt waren und entschieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens standen, dennoch von dem Elend des Daseyns tief ergriffen waren. Dies bezeugt schon die Erfindung des Trauerspiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu giebt uns die, nachmals oft erwähnte, zuerst von Herodot (V, 4) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommen, und alle Uebel, denen er jetzt entgegengehe, her-

zuzählen; dagegen den Todten mit Freude und Scherz zu bestatten, weil er so vielen und großen Leiden nunmehr entgangen sei; welches in einem schönen, von Plutarch (De audiend. poët. in fine) uns aufbehaltenen Verse, so lautet:

Τον φυντα θρηνειν, εις ὁσ' ερχεται κακα·
Τον δ' αυ θανοντα και πονων πεπαυμενον
Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.

(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

Nicht historischer Verwandtschaft, sondern moralischer Identität der Sache ist es beizumessen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „Mein Kind, du bist zum Dulden geboren: also dulde, leide und schweig." Und dem selben Gefühle folgend hat Swift (wie Walter Scott in dessen Leben berichtet) schon früh die Gewohnheit angenommen, seinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt der Freude, sondern der Betrübniß zu begehen, und an demselben die Bibelstelle zu lesen, in welcher Hiob den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in seines Vaters Hause hieß: es sei ein Sohn geboren.

Bekannt und zum Abschreiben zu lang ist die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo Plato diesen weisesten der Sterblichen sagen läßt, daß der Tod, selbst wenn er uns auf immer das Bewußtseyn raubte, ein wundervoller Gewinn seyn würde, da ein tiefer, traumloser Schlaf jedem Tage, auch des beglücktesten Lebens, vorzuziehen sei.

Ein Spruch des Herakleitos lautete:

Τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.

(Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.

Etymologicum magnum, voce βιος. auch Eustath. ad Iliad., I, p. 31.)

Berühmt ist der schöne Vers des Theognis:

Αρχην μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον,
Μηδ' εισιδειν αυγας οξεος ἡελιου·
Φυντα δ' ὁπως ωκιστα πυλας Αἰδαο περησαι,
Και κεισθαι πολλην γην επαμησαμενον.

(Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.
Altera jam genitum demitti protinus Orco,
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sophokles, im Oedipus zu Kolona (1225), hat folgende Abkürzung desselben:

Μη φυναι τον ἁπαντα νι-
κᾳ λογον· το δ' επει φανῃ,
βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει,
πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Euripides sagt:

Πας δ' οδυνηρος βιος ανθρωπων,
Κ' ουκ εστι πονων αναπαυσις.

(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

Und hat es doch schon Homer gesagt:

Ου μεν γαρ τι που εστιν οϊζυρωτερον ανδρος
Πάντων, ὁσσα δε γαιαν επι πνεει τε και ἑρπει.

(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
Il. XVII, 446.)

Selbst Plinius sagt: Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (Hist. nat. 28, 2.)

Shakspeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
— — — — — — — how chances mock,

And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sit him down and die. *)

Endlich Byron:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be. **)

Auch Baltazar Gracian bringt den Jammer unſers Daſeyns uns mit den ſchwärzeſten Farben vor die Augen im Criticon, Parte I, Crisi 5, gleich im Anfang, und Crisi 7, am Schluß, wo er das Leben als eine tragiſche Farce ausführlich darſtellt.

Keiner jedoch hat dieſen Gegenſtand ſo gründlich und erſchöpfend behandelt, wie, in unſern Tagen, Leopardi. Er iſt von demſelben ganz erfüllt und durchdrungen: überall iſt der Spott und Jammer dieſer Exiſtenz ſein Thema, auf jeder Seite ſeiner Werke ſtellt er ihn dar, jedoch in einer ſolchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit ſolchem Reichthum an Bildern, daß er nie Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt.

*) O, könnte man im Schickſalsbuche leſen,
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Darin erſehn, und wie Veränderung
Bald dieſen Trank, bald jenen uns kredenzet, —
O, wer es ſäh! und wär's der frohſte Jüngling,
Der, ſeines Lebens Lauf durchmuſternd,
Das Ueberſtandene, das Drohende erblickte, —
Er ſchlüg' es zu, und ſetzt' ſich hin, und ſtürbe.

**) Ueberzähle die Freuden, welche deine Stunden geſehen haben; überzähle die Tage, die von Angſt frei geweſen; und wiſſe, daß, was immer du geweſen ſeyn magſt, es etwas Beſſeres iſt, nicht zu ſeyn.

Kapitel 47.*)

Zur Ethik.

Hier ist nun die große Lücke, welche in diesen Ergänzungen dadurch entsteht, daß ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel: „Die Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen zwei Preisschriften, die Bekanntschaft mit welchen ich, wie gesagt, voraussetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachlese vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt, der Hauptsache nach, von den Akademien vorgeschrieben war, nicht zur Sprache kommen konnten, und zwar am wenigsten die, welche einen höhern Standpunkt erfordern, als den Allen gemeinsamen, auf welchem ich dort stehen zu bleiben genöthigt war. Demzufolge wird es den Leser nicht befremden, dieselben hier in einer sehr fragmentarischen Zusammenstellung zu finden. Diese nun wieder hat ihre Fortsetzung erhalten am achten und neunten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga. —

Daß moralische Untersuchungen ungleich wichtiger sind, als physikalische, und überhaupt als alle andern, folgt daraus, daß sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, nämlich diejenige Erscheinung desselben, an der es, vom Lichte der Erkenntniß unmittelbar getroffen, sein Wesen offenbart als *Wille*. Physikalische Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorstellung, d. i. der Erscheinung, und zeigen bloß, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmäßig darstellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der *physischen* Seite, so weit und so glücklich man sie auch verfolgen mag, in ihren Resultaten für uns trostlos: auf der *moralischen* Seite allein ist Trost zu finden; indem hier die Tiefen unsers eigenen Innern sich der Betrachtung aufthun.

Meine Philosophie ist aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt: denn nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener *Wille*, mithin er, im

---

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 55, 62, 67 des ersten Bandes.

ſtrengſten Sinne, ſein eigenes Werk iſt, ſind ſeine Thaten wirklich ganz ſein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Urſprung hat, oder das Werk eines von ihm verſchiedenen Weſens iſt, fällt alle ſeine Schuld zurück auf dieſen Urſprung, oder Urheber. Denn operari sequitur esse.

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beſchaffenheit derſelben beſtimmt, in Verbindung zu ſetzen mit der Moralität der Geſinnung, und dadurch eine moraliſche Weltordnung als Grundlage der phyſiſchen nachzuweiſen, — dies iſt ſeit Sokrates das Problem der Philoſophie geweſen. Der Theismus leiſtete es auf eine kindliche Weiſe, welche der herangereiften Menſchheit nicht genügen konnte. Daher ſtellte ſich ihm der Pantheismus, ſobald er irgend es wagen durfte, entgegen, und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher ſie hervortritt, in ſich ſelbſt trägt. Dabei mußte nun aber die Ethik verloren gehen. Spinoza verſucht zwar, ſtellenweiſe, ſie durch Sophismen zu retten, meiſtens aber giebt er ſie geradezu auf und erklärt, mit einer Dreiſtigkeit, die Erſtaunen und Unwillen hervorruft, den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, und überhaupt zwiſchen Gutem und Böſem, für bloß konventionell, alſo an ſich ſelbſt nichtig (z. B. Eth., IV, prop. 37, schol. 2). Ueberhaupt iſt Spinoza, nachdem ihn, über hundert Jahre hindurch, unverdiente Geringſchätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelſchwung der Meinung, in dieſem Jahrhundert wieder überſchätzt worden. — Aller Pantheismus nämlich muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, und nächſt dem am Uebel und dem Leiden der Welt, zuletzt ſcheitern. Iſt die Welt eine Theophanie; ſo iſt Alles, was der Menſch, ja, auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben ſeyn: alſo keine Ethik. Daher eben iſt man in Folge des erneuerten Spinozismus unſerer Tage, alſo des Pantheismus, in der Ethik ſo tief herabgeſunken und ſo platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, alſo im methodiſchen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philiſterthum, der letzte Zweck des menſchlichen Daſeyns beſtehen ſollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erſt dadurch geführt,

daß man (das e quovis ligno fit Mercurius arg mißbrauchend) einen gemeinen Kopf, Hegel, durch die allbekannten Mittel, zu einem großen Philosophen falschmünzte und eine Schaar Anfangs subornirter, dann bloß bornirter Jünger desselben das große Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menschlichen Geist bleiben nicht ungestraft: die Saat ist aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik solle nicht das Thun der Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoff haben, nur dieses sei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter seyn, als diese, auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht. Denn in jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuo vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloße Abstraktionen: die Individuen allein existiren wirklich. — So also verhält sich der Pantheismus zur Ethik. — Die Uebel aber und die Quaal der Welt stimmten schon nicht zum Theismus: daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen, sich zu helfen suchte, welche jedoch den Argumenten Hume's und Voltaire's unrettbar unterlagen. Der Pantheismus nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. Nur dann nämlich, wann man die Welt ganz von Außen und allein von der physikalischen Seite betrachtet und nichts Anderes, als die sich immer wiederherstellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an, sie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt also die subjektive und die moralische Seite hinzu, mit ihrem Uebergewicht von Noth, Leiden und Quaal, von Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit; da wird man bald mit Schrecken inne, daß man nichts weniger, als eine Theophanie vor sich hat. — Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „Vom Willen in der Natur" bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem

Willen in uns. Dadurch tritt nun wirklich die moraliſche Weltordnung in unmittelbaren Zuſammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beſchaffenheit des Willens muß ſeine Erſcheinung genau entſprechen: hierauf beruht die, §§. 63, 64 des erſten Bandes, gegebene Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft beſtehend, erhält durchweg eine moraliſche Tendenz. Sonach iſt jetzt allererſt das ſeit Sokrates angeregte Problem wirklich gelöſt und die Forderung der denkenden, auf das Moraliſche gerichteten Vernunft befriedigt. — Nie jedoch habe ich mich vermeſſen, eine Philoſophie aufzuſtellen, die keine Fragen mehr übrig ließe. In dieſem Sinne iſt Philoſophie wirklich unmöglich: ſie wäre Allwiſſenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra: es giebt eine Gränze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und ſo weit die Nacht unſers Daſeyns erhellen kann, wenngleich der Horizont ſtets dunkel bleibt. Dieſe Gränze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der, auf ſeine eigene Erſcheinung, ſich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehen wollen iſt, in meinen Augen, wie über die Atmoſphäre hinausfliegen wollen. Wir müſſen dabei ſtehen bleiben; wenn gleich aus gelöſten Problemen neue hervorgehen. Zudem aber iſt darauf zu verweiſen, daß die Gültigkeit des Satzes vom Grunde ſich auf die Erſcheinung beſchränkt: dies war das Thema meiner erſten, ſchon 1813 herausgegebenen Abhandlung über jenen Satz. —

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen, und will damit anfangen, meine §. 67 des erſten Bandes gegebene Erklärung des Weinens, daß es nämlich aus dem Mitleid, deſſen Gegenſtand man ſelbſt iſt, entſpringt, durch ein Paar klaſſiſcher Dichterſtellen zu belegen. — Am Schluſſe des achten Geſanges der Odyſſee bricht Odyſſeus, der bei ſeinen vielen Leiden nie weinend dargeſtellt wird, in Thränen aus, als er, noch ungekannt, beim Phäaken-König vom Sänger Demodokos ſein früheres Heldenleben und Thaten beſingen hört, indem dieſes Andenken an ſeine glänzende Lebenszeit in Kontraſt tritt mit ſeinem gegenwärtigen Elend. Alſo nicht dieſes ſelbſt unmittelbar, ſondern die objektive Betrachtung deſſelben, das Bild ſeiner Gegenwart, hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft ſeine Thränen

hervor: er fühlt Mitleid mit ſich ſelbſt. — Die ſelbe Empfindung läßt Euripides den unſchuldig verdammten und ſein eigenes Schickſal beweinenden Hippolitos ausſprechen:

Φευ· ειδ' ην εμαυτον προσβλεπειν εναντιον
στανδ', ὡς εδακρυς', οἱα πασχομεν κακα. (1084.)

(Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.)

Endlich mag, als Beleg zu meiner Erklärung, hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der Engliſchen Zeitung „Herald" vom 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung ſeines Falls durch ſeinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strom von Thränen aus und rief: „Nicht halb ſo viel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!" —

Wie, bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d. h. des eigentlichen Grundwollens des Menſchen, eine wirklich moraliſche Reue dennoch möglich ſei, habe ich zwar §. 55 des erſten Bandes dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein Paar Definitionen voranſchicken muß. — Neigung iſt jede ſtärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewiſſen Art. Leidenſchaft iſt eine ſo ſtarke Neigung, daß die ſie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche ſtärker iſt, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrſchaft über den Willen eine abſolute wird, dieſer folglich gegen ſie ſich paſſiv, leidend verhält. Hiebei iſt jedoch zu bemerken, daß Leidenſchaften den Grad, wo ſie der Definition vollkommen entſprechen, ſelten erreichen, vielmehr als bloße Approximationen zu demſelben ihren Namen führen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn ſie nur deutlich ins Bewußtſeyn treten. Der Affekt iſt eine eben ſo unwiderſtehliche, jedoch nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches ſeine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, ſondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive, für den Augenblick, ausſchließt, indem es in einer Vorſtellung beſteht, die, durch ihre übermäßige Lebhaftigkeit, die andern völlig verdunkelt, oder

gleichsam durch ihre zu große Nähe sie ganz verdeckt, so daß sie nicht ins Bewußtseyn treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die intellektuelle Freiheit*) in gewissem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält sich der Affekt zur Leidenschaft wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn.

Eine moralische Reue ist nun dadurch bedingt, daß, vor der That, die Neigung zu dieser dem Intellekt nicht freien Spielraum ließ, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr aufforderndeu hinlenkte. Diese nun aber sind, nach vollbrachter That, durch diese selbst neutralisirt, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, daß sie die stärkern gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, daß er gethan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäß war: diese Erkenntniß ist die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirksamkeit gelangten. Was die der That entgegenstehenden ausschloß, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten, die Leidenschaft. Oft hat es auch daran gelegen, daß seine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich starken Phantasie unterstützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derselben in Bildern vorgehalten hätte. Beispiele zu dem Gesagten sind die Fälle, wo Rachsucht, Eifersucht, Habsucht zum Morde riethen: nachdem er vollbracht ist, sind diese erloschen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundschaft, ihre Stimme, und sagen Alles, was sie vorhin gesagt haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. Da tritt die bittere Reue ein, welche spricht: „Wär' es nicht geschehen, es geschähe nimmermehr." Eine unvergleichliche Darstellung derselben liefert die berühmte, alte Schottische, auch von Herder übersetzte Ballade:

*) Diese ist erörtert im Anhang zu meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens.

„Edward, Edward!“ — Auf analoge Art kann die Vernachläſſigung des eigenen Wohls eine egoiſtiſche Reue herbeiführen: z. B. wann eine übrigens unrathſame Ehe geſchloſſen iſt, in Folge verliebter Leidenſchaft, welche jetzt eben dadurch erliſcht, wonach nun erſt die Gegenmotive des perſönlichen Intereſſes, der verlorenen Unabhängigkeit u. ſ. w. ins Bewußtſeyn treten und ſo reden, wie ſie vorher geredet haben würden, wenn man ſie hätte zum Worte kommen laſſen. — Alle dergleichen Handlungen entſpringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, ſofern nämlich dieſer ſich vom Willen da übermeiſtern läßt, wo er, ohne ſich von ihm ſtören zu laſſen, ſeine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehen ſollen. Die Vehemenz des Willens iſt dabei nur mittelbar die Urſache, ſofern ſie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch ſich Reue bereitet. — Die der Leidenſchaftlichkeit entgegengeſetzte Vernünftigkeit des Charakters, σωφροσυνη, beſteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellekt dermaaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, ſeine Funktion der deutlichen, vollſtändigen und klaren Darlegung der Motive, in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantaſie, richtig auszuüben. Dies kann nun ſowohl auf der Mäßigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es iſt nur erfordert, daß der letztere relativ, für den vorhandenen Willen, ſtark genug ſei, alſo Beide im angemeſſenen Verhältniß zu einander ſtehen. —

Den, §. 62 des erſten Bandes, wie auch in der Preisſchrift über die Grundlage der Moral, §. 17, dargelegten Grundzügen der Rechtslehre ſind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche, mit Spinoza, leugnen, daß es außer dem Staat ein Recht gebe, verwechſeln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes iſt das Recht freilich nur im Staate verſichert, aber es ſelbſt iſt von dieſem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäß iſt der Staat nichts weiter als eine Schutzanſtalt, nothwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Menſch ausgeſetzt iſt und die er nicht einzeln, ſondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

1) Zuvörderst Schutz nach Außen, welcher nöthig werden kann sowohl gegen leblose Naturkräfte, oder auch wilde Thiere, als gegen Menschen, mithin gegen andere Völkerschaften; wiewohl dieser Fall der häufigste und wichtigste ist: denn der schlimmste Feind des Menschen ist der Mensch: homo homini lupus. Indem, in Folge dieses Zwecks, die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht. Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechthaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Processe auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung.

2) Schutz nach Innen, also Schutz der Mitglieder eines Staates gegen einander, mithin Sicherung des Privatrechts, mittelst Aufrechthaltung eines rechtlichen Zustandes, welcher darin besteht, daß die koncentrirten Kräfte Aller jeden Einzelnen schützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob Alle rechtlich, d. h. gerecht wären, also Keiner den Andern verletzen wollte.

Aber, wie durchgängig in menschlichen Dingen die Beseitigung eines Uebels einem neuen den Weg zu eröffnen pflegt; so führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfniß eines dritten herbei, nämlich:

3) Schutz gegen den Beschützer, d. h. gegen Den, oder Die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, also Sicherstellung des öffentlichen Rechtes. Diese scheint am vollkommensten dadurch erreichbar, daß man die Dreieinigkeit der schützenden Macht, also die Legislative, die Judikative und die Exekutive von einander sondert und trennt, so daß jede von Andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. — Der große Werth, ja die Grundidee des Königthums scheint mir darin zu liegen, daß, weil Menschen Menschen bleiben, Einer so hoch gestellt, ihm so viel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm für sich

nichts zu wünſchen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm, wie Jedem einwohnende Egoismus, gleichſam durch Neutraliſation, vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Menſch, befähigt iſt, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr ſein, ſondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies iſt der Urſprung des gleichſam übermenſchlichen Weſens, welches überall die Königswürde begleitet und ſie ſo himmelweit von der bloßen Präſidentur unterſcheidet. Daher muß ſie auch erblich, nicht wählbar ſeyn: theils damit Keiner im König ſeines Gleichen ſehen könne; theils damit dieſer für ſeine Nachkommen nur dadurch ſorgen kann, daß er für das Wohl des Staates ſorgt, als welches mit dem ſeiner Familie ganz Eines iſt.

Wenn man dem Staat, außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet; ſo kann dies leicht den wahren in Gefahr ſetzen.

Das Eigenthumsrecht entſteht, nach meiner Darſtellung, allein durch die Bearbeitung der Dinge. Dieſe ſchon oft ausgeſprochene Wahrheit findet eine beachtenswerthe Beſtätigung darin, daß ſie ſogar in praktiſcher Hinſicht geltend gemacht wird, in einer Aeußerung des Nordamerikaniſchen Ex-Präſidenten Quincy Adams, welche zu finden iſt in der Quarterly Review v. 1840, Nr. 130, wie auch, Franzöſiſch, in der Bibliothèque universelle de Genève 1840, Juillet, No. 55. Ich will ſie hier Deutſch wiedergeben: „Einige Moraliſten haben das Recht der Europäer, in den Landſtrichen der Amerikaniſchen Urvölker ſich niederzulaſſen, in Zweifel gezogen. Aber haben ſie die Frage reiflich erwogen? In Bezug auf den größten Theil des Landes, beruht das Eigenthumsrecht der Indianer ſelbſt auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und Alles, was perſönliche Arbeit einem Jeden noch außerdem verſchafft hätte, zuſichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, ſeine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat?“ u. ſ. f. — Eben ſo haben Die, welche in unſern Tagen ſich veranlaßt ſahen, den Kommunismus mit Gründen zu bekämpfen (z. B. der Erzbiſchof von Paris, in einem Hirtenbriefe, im Juni 1851), ſtets das Argument vorangeſtellt, daß das Eigenthum der Ertrag der

Arbeit, gleichsam nur die verkörperte Arbeit sei. — Dies beweist abermals, daß das Eigenthumsrecht allein durch die auf die Dinge verwendete Arbeit zu begründen ist, indem es nur in dieser Eigenschaft freie Anerkennung findet und sich moralisch geltend macht.

Einen ganz anderartigen Beleg der selben Wahrheit liefert die moralische Thatsache, daß, während das Gesetz die Wilddieberei eben so schwer, in manchen Ländern sogar noch schwerer, als den Gelddiebstahl bestraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch diesen unwiederbringlich verloren geht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, sondern der „Wilderer", sofern er nichts Anderes sich hat zu Schulden kommen lassen, zwar mit einem Makel behaftet ist, aber doch nicht, wie der Dieb, als unehrlich betrachtet und von Allen gemieden wird. Denn die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem bloß positiven Recht: das Wild aber ist kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch gültigen Besitzes: das Recht darauf ist daher gänzlich ein positives und wird moralisch nicht anerkannt.

Dem Strafrecht sollte, nach meiner Ansicht, das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der Mensch, sondern nur die That gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre: der Verbrecher ist bloß der Stoff, an dem die That gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zu Folge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: „Er ist dem Gesetze verfallen." Nach Kants Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. — Auch das Pönitentiarsystem will nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere: dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengesetzte sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel seyn: das Pönitentiargefängniß soll Beides zugleich leisten. — So groß ferner auch der Antheil seyn mag, den Rohheit und Unwissenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß,

an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die Haupturſache derſelben betrachten; indem Unzählige in derſelben Rohheit und unter ganz ähnlichen Umſtänden lebend, keine Verbrechen begehen. Die Hauptſache fällt alſo doch auf den perſönlichen, moraliſchen Charakter zurück: dieſer aber iſt, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, ſchlechterdings unveränderlich. Daher iſt eigentliche moraliſche Beſſerung gar nicht möglich; ſondern nur Abſchreckung von der That. Daneben läßt ſich Berichtigung der Erkenntniß und Erweckung der Arbeitsluſt allerdings erreichen: es wird ſich zeigen, wie weit dies wirken kann. Ueberdies erhellt aus dem von mir im Text aufgeſtellten Zweck der Strafe, daß, wo möglich, das ſcheinbare Leiden derſelben das wirkliche überſteigen ſolle: die einſame Einſperrung leiſtet aber das Umgekehrte. Die große Pein derſelben hat keine Zeugen und wird von Dem, der ſie noch nicht erfahren hat, keineswegs anticipirt, ſchreckt alſo nicht ab. Sie bedroht den durch Mangel und Noth zum Verbrechen Verſuchten mit dem entgegengeſetzten Pol des menſchlichen Elends, mit der Langenweile: aber, wie Goethe richtig bemerkt:

Wird uns eine rechte Quaal zu Theil,
Dann wünſchen wir uns Langeweil.

Die Ausſicht darauf wird ihn daher ſo wenig abſchrecken, wie der Anblick der palaſtartigen Gefängniſſe, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber dieſe Pönitentiargefängniſſe als Erziehungsanſtalten betrachten: ſo iſt zu bedauern, daß der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird; ſtatt daß ſie hätten dieſen zuvorkommen ſollen. —

Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben ſoll, beruht nicht darauf, daß ſie eine Buße für daſſelbe wäre; ſondern darauf, daß das Pfand dem Werthe Deſſen, wofür es haftet, angemeſſen ſeyn muß. Daher iſt Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit ſeines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern; nicht aber eben ſo für die Sicherheit ſeines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. ſ. w. Pfand genug iſt. Zur Sicherſtellung des Lebens der Bürger iſt daher die Todesſtrafe ſchlechterdings nothwendig. Denen, welche ſie aufheben möchten, iſt zu antworten: „ſchafft erſt den Mord aus der Welt: dann ſoll die Todesſtrafe nach-

folgen". Auch sollte sie den entschiedenen Mordversuch eben so wie den Mord selbst treffen: denn das Gesetz will die That strafen, nicht den Erfolg rächen. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maaßstab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der moralische Unwerth der verbotenen Handlung. Daher kann das Gesetz, mit Recht, auf das Fallenlassen eines Blumentopfes vom Fenster Zuchthausstrafe, auf das Tabakrauchen im Walde, während des Sommers, Karrenstrafe setzen, dasselbe jedoch im Winter erlaubt seyn lassen. Aber, wie in Polen, auf das Schießen eines Auerochsen den Tod zu setzen, ist zu viel, da die Erhaltung des Geschlechts der Auerochsen nicht mit Menschenleben erkauft werden darf. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt, bei Bestimmung des Maaßes der Strafe, die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. Ein ganz anderer Maaßstab würde für die Strafe gelten, wenn Buße, Vergeltung, jus talionis, der wahre Grund derselben wäre. Aber der Kriminalkodex soll nichts Anderes seyn, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu möglichen verbrecherischen Handlungen: daher muß jedes derselben die Motive zu diesen letzteren entschieden überwiegen, und zwar um so mehr, je größer der Nachtheil ist, welcher aus der zu verhütenden Handlung entspringen würde, je stärker die Versuchung dazu und je schwieriger die Ueberführung des Thäters; — stets unter der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht frei, sondern durch Motive bestimmbar ist; — außerdem ihm gar nicht beizukommen wäre. Soviel zur Rechtslehre. —

In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens habe ich (S. 50 ff.) die Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moralische Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewiesen. Sie steht als Thatsache fest. Aber um die Probleme in ihrer Größe zu erfassen, ist es nöthig, die Gegensätze bisweilen hart an einander zu stellen. An diesen also vergegenwärtige man sich, wie unglaublich groß der angeborene Unterschied zwischen Mensch und Mensch ausfällt, im Moralischen und im Intellektuellen. Hier Edelmuth und Weisheit; dort Bosheit und Dummheit. Dem Einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stempel des Genies thront auf seinem Antlitz. Der niederträchtigen Phy-

siognomie eines Andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit, von den Händen der Natur selbst, unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müßte er sich seines Daseyns schämen. Diesem Aeußern aber entspricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, daß solche Unterschiede, die das ganze Wesen des Menschen umgestalten und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner, im Konflikt mit den Umständen, seinen Lebenslauf bestimmen, ohne Schuld oder Verdienst der damit Behafteten vorhanden seyn könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, daß der Mensch, in gewissem Sinne, sein eigenes Werk seyn muß. Nun aber können wir andererseits den Ursprung jener Unterschiede empirisch nachweisen in der Beschaffenheit der Eltern; und noch dazu ist das Zusammentreffen und die Verbindung dieser Eltern offenbar das Werk höchst zufälliger Umstände gewesen. — Durch solche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewiesen auf den Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen an sich der Dinge, als welcher allein die Lösung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelst der Formen der Erscheinung offenbart sich das Ding an sich: was daher aus diesem selbst hervorgeht, muß dennoch in jenen Formen, also auch am Bande der Ursächlichkeit auftreten: demzufolge wird es hier sich uns darstellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zusammenhang wäre, in welchem inzwischen Alles was geschieht durch Ursachen herbeigeführt, also nothwendig und von außen bestimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des also erscheinenden Wesens liegt. Freilich können wir hier die Lösung des Problems nur ganz von Weitem absehen, und gerathen, indem wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet sagt, thoughts beyond the reaches of our souls. Ueber diese geheime, ja selbst nur gleichnißweise zu denkende Leitung der Dinge habe ich meine Gedanken dargelegt in dem Aufsatz „über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", im ersten Bande der Parerga. —

Im §. 14 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral findet man eine Darstellung des Egoismus, seinem Wesen

nach, als deren Ergänzung folgender Versuch, seine Wurzel aufzudecken, zu betrachten ist. — Die Natur selbst widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von Innen oder von Außen, vom Centro oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat sie in jedem Individuo: denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insekt, oder ein Wurm, die Natur selbst aus ihm also redet: „Ich allein bin Alles in Allem: an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts.“ So redet die Natur vom *besondern* Standpunkte, also von dem des Selbstbewußtseyns aus, und hierauf beruht der *Egoismus* jedes Lebenden. Hingegen vom *allgemeinen* Standpunkt aus, — welches der des *Bewußtseyns von andern Dingen*, also der des objektiven Erkennens ist, das für den Augenblick absieht von dem Individuo, an dem die Erkenntniß haftet, — also von Außen, von der Peripherie aus, redet die Natur so: „Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich, zum Spiel und Zeitvertreib: ich gebe ihr Geschick dem launigsten und muthwilligsten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf sie Jagd macht. Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft; so wenig, wie die Kraft eines Spiegels erschöpft wird, durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nach einander auf die Wand wirft. Das Individuum ist nichts.“ — Nur wer diesen offenbaren Widerspruch der Natur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiß, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit seines eigenen Selbst. Ich glaube in den ersten vier Kapiteln dieses vierten Buches der Ergänzungen eine förderliche Anleitung zu solcher Erkenntniß gegeben zu haben. Das Obige läßt übrigens sich auch folgendermaaßen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach Innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt, und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach Außen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der bloßen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, so-

nach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. Folglich ist jedes, auch das unbedeutendste Individuum, jedes Ich, von Innen gesehen, Alles in Allem; von Außen gesehen hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf also beruht der große Unterschied zwischen Dem, was nothwendig Jeder in seinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern ist, mithin der Egoismus, den Jeder Jedem vorwirft. —

In Folge dieses Egoismus ist unser Aller Grundirrthum dieser, daß wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind. Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich seyn, nichts Anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen. — Sagen, daß Zeit und Raum bloße Formen unserer Erkenntniß, nicht Bestimmungen der Dinge an sich sind, ist das Selbe, wie sagen, daß die Metempsychosenlehre, „Du wirst einst als Der, den du jetzt verletzest, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden", identisch ist mit der oft erwähnten Brahmanenformel Tat twam asi, „Dies bist Du". — Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntniß der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter, besonders §. 22 der Preisschrift über die Grundl. der Moral, gezeigt habe, alle ächte Tugend hervor. Sie ist aber deswegen nicht die Folge einer besondern Ueberlegenheit des Intellekts; vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis zu durchschauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichsten Charakter sogar bei einem schwachen Verstande finden, und ist ferner die Erregung unsers Mitleids von keiner Anstrengung unsers Intellekts begleitet. Es scheint vielmehr, daß die erforderte Durchschauung des principii individuationis in Jedem vorhanden seyn würde, wenn nicht sein Wille sich ihr widersetzte, als welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellekt, sie meistens nicht aufkommen läßt; so daß alle Schuld zuletzt doch auf den Willen zurückfällt; wie es auch der Sache angemessen ist.

Die oben berührte Lehre von der Metempsychose entfernt sich bloß dadurch von der Wahrheit, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres Wesen an sich selbst erst nach meinem Tode in Andern daseyn, während,

der Wahrheit nach, es schon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod bloß die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt; gleichwie das zahllose Heer der Sterne allezeit über unserm Haupte leuchtet, aber uns erst sichtbar wird, wann die eine nahe Erdensonne untergegangen ist. Von diesem Standpunkt aus erscheint meine individuelle Existenz, so sehr sie auch, jener Sonne gleich, mir Alles überstrahlt, im Grunde doch nur als ein Hinderniß, welches zwischen mir und der Erkenntniß des wahren Umfangs meines Wesens steht. Und weil jedes Individuum, in seiner Erkenntniß, diesem Hindernisse unterliegt; so ist es eben die Individuation, welche den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrthum erhält: sie ist die Maja des Brahmanismus. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrthums und hebt ihn auf. Ich glaube, wir werden im Augenblicke des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Daseyn auf unsere Person beschränkt hatte. Sogar empirische Spuren hievon lassen sich nachweisen in manchen dem Tode, durch Aufhebung der Koncentration des Bewußtseyns im Gehirn, verwandten Zuständen, unter denen der magnetische Schlaf der hervorstechendeste ist, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unser Daseyn, über unsere Person hinaus und in andern Wesen, sich durch mancherlei Symptome kund giebt, am auffallendesten durch unmittelbare Theilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt sogar durch die Fähigkeit, das Abwesende, Entfernte, ja, das Zukünftige zu erkennen, also durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieser metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid, welches, wie ich dargethan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, caritas, ist; 2) die Geschlechtsliebe mit eigensinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die Magie, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist Sympathie zu definiren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner

Erſcheinungen hindurch, wodurch ſich ein Zuſammenhang kund giebt, der gänzlich verſchieden iſt von dem durch die Formen der Erſcheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

Kapitel 48.*)

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.

Der Menſch hat ſein Daſeyn und Weſen entweder mit ſeinem Willen, d. h. ſeiner Einwilligung, oder ohne dieſe: im letztern Falle wäre eine ſolche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Exiſtenz eine ſchreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten ſich vergeblich, zu beweiſen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung ſchrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philoſophen, wenn gleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgeſetzte Gerechtigkeit der Sache: wer ſchuldlos war, ſollte auch frei von Leiden, alſo glücklich ſeyn. Allein die ernſtliche und tiefe Löſung des Problems liegt in der chriſtlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Menſch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menſchenliebe, mithin das αγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) iſt: ſondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menſchen größte Schuld iſt, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntniß, als jene Weiſen, der durch das Chriſtenthum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Menſch ſchon verſchuldet auf die Welt kommt, kann nur Dem widerſinnig erſcheinen, der ihn für erſt ſoeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. In Folge dieſer Schuld alſo, die daher von ſeinem Willen ausgegangen ſeyn

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 68 des erſten Bandes. Auch iſt damit zu vergleichen Kap. 14 des zweiten Bandes der Parerga.

muß, bleibt der Menſch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den phyſiſchen und geiſtigen Leiden preisgegeben, iſt alſo nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit, von der ich §. 63 des erſten Bandes geredet habe. Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Auguſtinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle weſentlich Sünder ſind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir ſollten, wir auch ſeyn müßten, wie wir ſollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlöſung aus unſerm jetzigen Zuſtande, wie ſolche nicht nur das Chriſtenthum, ſondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf Engliſch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchſte Ziel darſtellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir ſind Entgegengeſetztes, zu werden. Weil wir aber ſind was wir nicht ſeyn ſollten, thun wir auch nothwendig was wir nicht thun ſollten. Darum alſo bedürfen wir einer völligen Umgeſtaltung unſers Sinnes und Weſens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlöſung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; ſo liegt doch die Wurzel der Schuld in unſerer essentia et existentia, da aus dieſer das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach iſt eigentlich unſere einzige wahre Sünde die Erbſünde. Dieſe nun läßt der Chriſtliche Mythos zwar erſt, nachdem der Menſch ſchon dawar, entſtehen, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies thut er aber eben als Mythos. Der innerſte Kern und Geiſt des Chriſtenthums iſt mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus der ſelbe: ſämmtlich lehren ſie eine ſchwere Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt; nur daß das Chriſtenthum hiebei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, alſo nicht die Schuld geradezu durch das Daſeyn ſelbſt geſetzt ſeyn, ſondern ſie durch eine That des erſten Menſchenpaares entſtehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi abitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des Jüdiſchen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden ſollte, nöthig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entſtehen des Menſchen ſelbſt die

That ſeines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins iſt, und daher mit der essentia und existentia des Menſchen die Erbſünde, von der alle andern Sünden die Folge ſind, ſchon eintrat, das Jüdiſche Grunddogma aber eine ſolche Darſtellung nicht zuließ; ſo lehrte Auguſtinus, in ſeinen Büchern de libero arbitrio, daß der Menſch nur als Adam vor dem Sündenfalle ſchuldlos geweſen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verſtrickt ſei. — Das Geſetz, ὁ νομος, im bibliſchen Sinn, fordert immerfort, daß wir unſer Thun ändern ſollen, während unſer Weſen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich iſt; ſo ſagt Paulus, daß keiner vor dem Geſetz gerechtfertigt ſei: die Wiedergeburt in Jeſu Chriſto allein, in Folge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Menſch entſteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zuſtand der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlöſung verſetzen. Dies iſt der chriſtliche Mythos, in Hinſicht auf die Ethik. Aber freilich hat der Jüdiſche Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wunderſame Zuſätze erhalten müſſen, um ſich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis Alt-Indiſchen Stammes. Jener gewaltſam überwundenen Schwierigkeit eben iſt es zuzuſchreiben, daß die Chriſtlichen Myſterien ein ſo ſeltſames, dem gemeinen Verſtande widerſtrebendes Anſehen erhalten haben, welches den Proſelytismus erſchwert, und wegen deſſen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derſelben zu faſſen, der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, ſich gegen ſie auflehnt und ſie wegzuexegeſiren ſucht, dadurch aber das Chriſtenthum zum Judenthum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: ſo lange unſer Wille der ſelbe iſt, kann unſere Welt keine andere ſeyn. Zwar wünſchen Alle erlöſt zu werden aus dem Zuſtande des Leidens und des Todes: ſie möchten, wie man ſagt, zur ewigen Säligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; ſondern hingetragen möchten ſie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das iſt unmöglich. Daher wird ſie zwar uns nie fallen und zu nichts werden laſſen: aber ſie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es

jedoch ſei, als ein Theil der Natur zu exiſtiren, erfährt Jeder an ſeinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach iſt allerdings das Daſeyn anzuſehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlöſung iſt: auch trägt es durchweg dieſen Charakter. In dieſem Sinne wird es daher von den alten Samanäiſchen Religionen aufgefaßt, und auch, wiewohl mit einem Umſchweif, vom eigentlichen und urſprünglichen Chriſtenthum: ſogar das Judenthum ſelbſt enthält wenigſtens im Sündenfall (dieſer ſeiner redeeming feature) den Keim zu ſolcher Anſicht. Bloß das Griechiſche Heidenthum und der Islam ſind ganz optimiſtiſch; daher im Erſteren die entgegengeſetzte Tendenz ſich wenigſtens im Trauerſpiel Luft machen mußte: im Islam aber, der, wie die neueſte, ſo auch die ſchlechteſte aller Religionen iſt, trat ſie als Sufismus auf, dieſe ſehr ſchöne Erſcheinung, welche durchaus Indiſchen Geiſtes und Urſprungs iſt und jetzt ſchon über tauſend Jahre fortbeſteht. Als Zweck unſers Daſeyns iſt in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir beſſer nicht dawären. Dies aber iſt die wichtigſte aller Wahrheiten, die daher ausgeſprochen werden muß; ſo ſehr ſie auch mit der heutigen Europäiſchen Denkweiſe im Kontraſt ſteht: iſt ſie doch dagegen im ganzen nicht-islamiſirten Aſien die anerkannteſte Grundwahrheit, heute ſo gut, wie vor dreitauſend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im Ganzen und objektiv betrachten; ſo haben wir, dem Geſagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, alſo ſein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, Das iſt, was die Religionen als die Selbſtverläugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen: denn das eigentliche Selbſt iſt der Wille zum Leben. Die moraliſchen Tugenden, alſo Gerechtigkeit und Menſchenliebe, da ſie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entſpringen, daß der Wille zum Leben, das principium individuationis durchſchauend, ſich ſelbſt in allen ſeinen Erſcheinungen wiedererkennt, ſind demzufolge zuvörderſt ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erſcheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz feſt befangen iſt, ſondern die Enttäuſchung ſchon eintritt; ſo, daß man gleichnißweiſe ſagen könnte, er ſchlage bereits mit den Flügeln, um davon zu fliegen. Umgekehrt, ſind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grauſamkeit, Anzeichen des Gegentheils, alſo

der tiefſten Befangenheit in jenem Wahn. Nächſtdem aber ſind jene moraliſchen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbſtverläugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtſchaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, dieſe erſte und wichtigſte Kardinaltugend, iſt eine ſo ſchwere Aufgabe, daß, wer ſich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demſelben abwenden, alſo zur Reſignation leiten. Sind doch eben was die Rechtſchaffenheit ehrwürdig macht die Opfer, welche ſie koſtet; in Kleinigkeiten wird ſie nicht bewundert. Ihr Weſen beſteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Laſten und Leiden, welche das Leben mit ſich bringt, nicht, durch Liſt oder Gewalt, auf Andere wälzt, wie es der Ungerechte thut, ſondern ſelbſt trägt, was ihm beſchieden iſt; wodurch er die volle Laſt des dem Menſchenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Noth und Leiden, dieſe eigentliche Beſtimmung des Menſchenlebens, ihre Folge ſind, dieſe aber zur Reſignation hinleiten. Noch ſchneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menſchenliebe, caritas, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man ſogar die urſprünglich den Andern zugefallenen Leiden, eignet ſich daher von dieſen einen größern Theil an, als, nach dem Gange der Dinge, das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieſer Tugend beſeelt iſt, hat ſein eigenes Weſen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identificirt er ſein eigenes Loos mit dem der Menſchheit überhaupt: dieſes nun aber iſt ein hartes Loos, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer alſo, indem er jedem zufälligen Vortheil entſagt, für ſich kein anderes, als das Loos der Menſchheit überhaupt will, kann auch dieſes nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und ſeine Genüſſe muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entſagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun dieſem gemäß Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art ſchon durch die vollkommenſte Ausübung der moraliſchen Tugenden herbeigeführt werden, wird von Vielen, und vielleicht mit Recht, die Askeſe

im allerengſten Sinne, alſo das Aufgeben jedes Eigenthums, das abſichtliche Aufſuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbſtpeinigung, das Faſten, das härene Hemd und die Kaſteiung, als überflüſſig verworfen. Die Gerechtigkeit ſelbſt iſt das härene Hemd, welches dem Eigener ſtete Beſchwerde bereitet, und die Menſchenliebe, die das Nöthige weggiebt, das immerwährende Faſten *). Eben deshalb iſt der Buddhaismus frei von jener ſtrengen und übertriebenen Askeſe, welche im Brahmanismus eine ſo große Rolle ſpielt, alſo von der abſichtlichen Selbſtpeinigung. Er läßt es bei dem Cölibat, der freiwilligen Armuth, Demuth und Gehorſam der Mönche und Enthaltung von thieriſcher Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moraliſchen Tugenden führen, das hier nachgewieſene iſt; ſo ſagt die Vedantaphiloſophie **) mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntniß und in ihrem Gefolge die gänzliche Reſignation, alſo die Wiedergeburt, eingetreten iſt, alsdann die Moralität oder Immoralität des frühern Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen ſo oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anſtößig nun dieſe Anſicht Manchen ſeyn mag, denen eine Belohnung im Himmel, oder Beſtrafung in der Hölle, eine viel befriedigendere Erklärung der ethiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns iſt, wie denn auch der gute Windiſchmann jene Lehre, indem er ſie darlegt, perhorrescirt, ſo wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu gehen vermag, finden, daß dieſelbe am Ende überein-

*) Sofern man hingegen die Askeſe gelten läßt, wäre die in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral gegebene Aufſtellung der letzten Triebfedern des menſchlichen Handelns, nämlich 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe und 3) fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloß im Intereſſe der ſyſtematiſchen Konſequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im proteſtantiſchen Europa geltenden philoſophiſchen Ethik geſtellt war, dieſe vierte Triebfeder ſtillſchweigend übergangen werden.

**) Siehe F. H. H. Windiſchmann's Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 117 et 121—23: wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

ſtimmt mit jener Chriſtlichen, zumal von Luther urgirten, daß nicht die Werke, ſondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube ſälig mache, und daß wir daher durch unſer Thun nie gerechtfertigt werden können, ſondern nur vermöge der Verdienſte des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es iſt ſogar leicht abzuſehen, daß, ohne ſolche Annahmen, das Chriſtenthum endloſe Strafen für Alle, und der Brahmanismus endloſe Wiedergeburten für Alle aufſtellen müßte, es alſo in Beiden zu keiner Erlöſung käme. Die ſündlichen Werke und ihre Folgen müſſen, ſei es nun durch fremde Begnadigung, oder durch Eintritt eigener beſſerer Erkenntniß, ein Mal getilgt und vernichtet werden; ſonſt hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden ſie gleichgültig. Dies iſt auch die μετανοια και αφεσις ἁμαρτιων, deren Verkündigung der bereits auferſtandene Chriſtus ſeinen Apoſteln, als die Summe ihrer Miſſion, ſchließlich auflegt (Luc. 24, 47). Die moraliſchen Tugenden ſind eben nicht der letzte Zweck, ſondern nur eine Stufe zu demſelben. Dieſe Stufe iſt im Chriſtlichen Mythos bezeichnet durch das Eſſen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen, mit welchem die moraliſche Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbſünde eintritt. Dieſe ſelbſt iſt in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung deſſelben hingegen, in Folge aufgegangener beſſerer Erkenntniß, iſt die Erlöſung. Zwiſchen dieſen Beiden alſo liegt das Moraliſche: es begleitet den Menſchen als eine Leuchte auf ſeinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythiſch, vom Eintritt der Erbſünde bis zur Erlöſung durch den Glauben der Mittlerſchaft des inkarnirten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke ſind, bis die rechte Erkenntniß und mit ihr die Erlöſung (final emancipation), Mokſcha, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt. Die Buddhaiſten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieſer Welt, oder des Sanſara iſt. Wenn Nirwana als das Nichts definirt wird; ſo will dies nur ſagen, daß der Sanſara kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konſtruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieſerhalb nennen die Jainas, welche nur dem Namen nach von den

Buddhaisten verschieden sind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen soll, daß sie auf Hörensagen glauben, was sich nicht wissen, noch beweisen läßt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philosophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Plato (z. B. in Phaedone, p. 151, 183 sq. Bip., und siehe Clem. Alex. strom., III, p. 400 sq.), ganz so wie der Apostel Paulus, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derselben befreit zu werden wünschen; so verstehen wir den eigentlichen und wahren Sinn dieser Klage, sofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille selbst ist, objektiv angeschaut, als räumliche Erscheinung.

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schooß der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — —: für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämmtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegentheil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation stehen bleibt. Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: „Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?“ Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz. In diesem Sinne gedacht sind die Ceremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man sie im Upanischad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und ebenso die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heut zu Tage Viele gerade dieses sich wünschen, beweist eben nur, daß sie nicht mehr auf dem Christlichen Standpunkt stehen, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben ist, sondern auf dem der Bejahung, welcher der heidnische ist.

Der aber wird am wenigsten fürchten im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Antheil mehr an seiner individuellen Erscheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntniß den Willen gleichsam ver-

brannt und verzehrt hat, so daß kein Wille, also keine Sucht nach individualem Daseyn in ihm mehr übrig ist.

Die Individualität inhärirt zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniß der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt *). Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugsam gezeigt habe, schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt; so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.

Ein Folgesatz des Gesagten ist, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen, als die menschliche gebe. Denn wir sehen, daß schon diese hinreicht, dem Willen diejenige Erkenntniß zu verleihen, in Folge welcher er sich selbst verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animalischer Natur ist, wegfällt. Dies wird uns weniger anstößig erscheinen, wenn wir erwägen, daß wir sogar die möglichst vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu versuchsweise

*) Vergl. die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 274. (2. Aufl. S. 271

annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endlose Zeit hindurch bestehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen stets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist, so ist alle Erkenntniß desselben nothwendig tautologisch: ist es nun ein Mal gefaßt, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefaßt seyn würde; was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und deren Langeweile, eine endlose Zeit hindurch? Auch von dieser Seite also werden wir dahin gewiesen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen seyn kann: weil aber alles Wollen Irrsal ist; so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsstufe seyn zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß je reichen kann: ja, eine solche kann im Wesen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter, vollkommener Einsicht einnehmen.

In Uebereinstimmung mit allen diesen Betrachtungen und mit dem, im zweiten Buche nachgewiesenen, Ursprung der Erkenntniß aus dem Willen, den sie, indem sie ihm zu seinen Zwecken dienstbar ist, eben dadurch in seiner Bejahung abspiegelt, während das wahre Heil in seiner Verneinung liegt, sehen wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Om*). — Mystik, im weitesten Sinne,

*) Wenn wir die wesentliche Immanenz unserer und jeder Erkenntniß im Auge behalten, welche daraus entspringt, daß sie ein Sekundäres, bloß zu den Zwecken des Willens Entstandenes ist, dann wird es uns erklärlich, daß alle Mystiker aller Religionen zuletzt bei einer Art

iſt jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Deſſen, wohin weder Anſchauung noch Begriff, alſo überhaupt keine Erkenntniß reicht. Der Myſtiker ſteht zum Philoſophen dadurch im Gegenſatz, daß er von Innen anhebt, dieſer aber von Außen. Der Myſtiker nämlich geht aus von ſeiner innern, poſitiven, individuellen Erfahrung, in welcher er ſich findet als das ewige, alleinige Weſen u. ſ. f. Aber mittheilbar iſt hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf ſein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philoſoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinſamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erſcheinung, und von den Thatſachen des Selbſtbewußtſeyns, wie ſie ſich in Jedem vorfinden. Seine Methode iſt daher die Reflexion über alles Dieſes und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er ſoll ſich daher hüten, in die Weiſe der Myſtiker zu gerathen und etwan, mittelſt Behauptung intellektualer Anſchauungen, oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, poſitive Erkenntniß von Dem vorſpiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniß ewig unzugänglich, höchſtens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philoſophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß ſie alle nicht zu begründenden Annahmen verſchmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was ſich in der anſchaulich gegebenen Außenwelt, in den unſern Intellekt konſtituirenden Formen zur Auffaſſung derſelben und in dem Allen gemeinſamen Bewußtſeyn des eigenen Selbſt ſicher nachweiſen läßt. Dieſerhalb muß ſie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr

---

Ekſtaſe anlangen, in der alle und jede Erkenntniß, mit ſammt ihrer Grundform Objekt und Subjekt, gänzlich aufhört, und erſt in dieſem jenſeit aller Erkenntniß Liegenden ihr höchſtes Ziel erreicht zu haben verſichern, indem ſie da angelangt ſind, wo es kein Subjekt und Objekt, mithin keine Art von Erkenntniß mehr giebt, eben weil es keinen Willen mehr giebt, welchem zu dienen die alleinige Beſtimmung der Erkenntniß iſt.

Wer nun dies begriffen hat, wird es nicht mehr ſo über alle Maaßen toll finden, daß Fakire ſich hinſetzen und, auf ihre Naſenſpitze ſehend, alles Denken und Vorſtellen zu bannen verſuchen, und daß in manchen Stellen des Upaniſchads Anleitung gegeben wird, ſich, unter ſtillem innern Ausſprechen des myſteriöſen Om, in das eigene Innere zu verſenken, wo Subjekt und Objekt und alle Erkenntniß wegfällt.

Thema muß ſich auf die Welt beſchränken: was dieſe ſei, im tiefſten Inneren ſei, allſeitig auszuſprechen, iſt Alles, was ſie redlicherweiſe leiſten kann. — Dieſem nun entſpricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, alſo mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, iſt ſie genöthigt (am Schluſſe des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Troſt hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein abſolutes Nichts ſei. Denn, wenn etwas nichts iſt von allen Dem, was wir kennen; ſo iſt es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es abſolut nichts ſei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts ſeyn müſſe; ſondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß deſſelben beſchränkt ſind; welches ſehr wohl an der Beſchränkung unſers Standpunkts liegen kann. — Hier nun gerade iſt es, wo der Myſtiker poſitiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Myſtik übrig bleibt. Wer inzwiſchen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philoſophie ihn leiten kann, dieſe Art von Ergänzung wünſcht, der findet ſie am ſchönſten und reichlichſten im Oupnekhat, ſodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, ſtellenweiſe im Jakob Böhm, beſonders aber in dem wundervollen Werk der Guion, Les torrens, und im Angelus Sileſius, endlich noch in den Gedichten der Sufi, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateiniſcher und eine andere in Deutſcher Ueberſetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die Sufi ſind die Gnoſtiker des Islams; daher auch Sadi ſie mit einem Worte bezeichnet, welches durch „Einſichtsvolle“ überſetzt wird. Der Theismus, auf die Kapacität der Menge berechnet, ſetzt den Urquell des Daſeyns außer uns, als ein Objekt: alle Myſtik, und ſo auch der Sufismus, zieht ihn, auf den verſchiedenen Stufen ihrer Weihe, allmälig wieder ein, in uns, als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt, mit Verwunderung und Freude, daß er es ſelbſt iſt. Dieſen, aller Myſtik gemeinſamen Hergang finden wir von Meiſter Eckhard, dem Vater der Deutſchen Myſtik, nicht nur in Form einer Vorſchrift für den

vollendeten Asketen ausgesprochen, „daß er Gott außer sich selbst nicht suche“ (Eckhards Werke, herausgegeben von Pfeiffer, Bd. 1, S. 626); sondern auch höchst naiv dadurch dargestellt, daß Eckhards geistige Tochter, nachdem sie jene Umwandelung an sich erfahren, ihn aufsucht, um ihm jubelnd entgegenzurufen: „Herr, freuet Euch mit mir, ich bin Gott geworden!“ (Ebendas. S. 465). Eben diesem Geiste gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der Sufi hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtseyn, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseyns ist, zu der Alles zurückkehrt. Zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihren Leiden möglich ist, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas Leichteres gefordert. In der Mystik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel stärker hervor, und in der Christlichen Mystik ist diese ganz vorherrschend, so daß jenes pantheistische Bewußtseyn, welches aller Mystik wesentlich ist, hier erst sekundär, in Folge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieser Verschiedenheit der Auffassung entsprechend hat die Mohammedanische Mystik einen sehr heitern Charakter, die Christliche einen düstern und schmerzlichen, die der Hindu, über Beiden stehend, hält auch in dieser Hinsicht die Mitte.

Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewußtseyn der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung; so daß wer sich zu einem derselben bekennt allmälig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird. — Nichts kann überraschender seyn, als die Uebereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwan eine Sekte, die ein theoretisch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma festhält, vertheidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistentheils nicht von einander; ja, die Indischen, Christlichen, Mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in Allem heterogen, nur

nicht im innern Sinn und Geiſte ihrer Lehren. Ein höchſt auffallendes Beiſpiel hievon liefert die Vergleichung der Torrens der Guion mit der Lehre der Veden, namentlich mit der Stelle im Oupnekhat, Bd. 1, S. 63, welche den Inhalt jener Frau zöſiſchen Schrift in größter Kürze, aber genau und ſogar mit den ſelben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guion, um 1680, unmöglich bekannt ſeyn konnte. In der „Deutſchen Theologie“ (alleinige unverſtümmelte Ausgabe, Stuttgart 1851) wird Kapitel 2 und 3 geſagt, daß ſowohl der Fall des Teufels, als des Adams, darin beſtanden hätte, daß der Eine, wie der Andere, ſich das Ich und Mich, das Mein und Mir beigelegt hätte; und S. 89 heißt es: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein, und desgleichen.“ Dieſem nun entſprechend heißt es im „Kural“, aus dem Tamuliſchen von Graul, S. 8: „Die nach Außen gehende Leidenſchaft des Mein und die nach Innen gehende des Ich hören auf“ (vgl. Vers 346). Und im Manual of Budhism by Spence Hardy, S. 258, ſpricht Buddha: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich, oder dies iſt Mein.“ Ueberhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umſtände herbeiführen, abſieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Schakia Muni und Meiſter Eckhard das Selbe lehren; nur daß Jener ſeine Gedanken geradezu ausſprechen durfte, Dieſer hingegen genöthigt iſt, ſie in das Gewand des Chriſtlichen Mythos zu kleiden und dieſem ſeine Ausdrücke anzupaſſen. Es geht aber hiemit ſo weit, daß bei ihm der Chriſtliche Mythos faſt nur noch eine Bilderſprache iſt, beinahe wie den Neuplatonikern der Helleniſche: er nimmt ihn durchweg allegoriſch. In derſelben Hinſicht iſt es beachtenswerth, daß der Uebertritt des heiligen Franciscus aus dem Wohlſtande zum Bettlerleben ganz ähnlich iſt dem noch größern Schritte des Buddha Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler, und daß dem entſprechend das Leben, wie auch die Stiftung des Franciscus eben nur eine Art Saniaſſithum war. Ja, es verdient erwähnt zu werden, daß ſeine Verwandtſchaft mit dem Indiſchen Geiſte auch hervortritt in ſeiner großen Liebe zu den Thieren und häufigen Umgang mit ihnen, wobei er ſie durchgängig ſeine Schweſtern und Brüder nennt; wie denn auch ſein ſchöner Cantico, durch das Lob der Sonne, des Mondes,

der Geſtirne, des Windes, des Waſſers, des Feuers, der Erde, ſeinen angeborenen Indiſchen Geiſt bekundet *).

Sogar werden die Chriſtlichen Quietiſten oft wenig, oder keine Kunde von einander gehabt haben, z. B. Molinos und die Guion von Taulern und der „Deutſchen Theologie", oder Gichtel von jenen Erſteren. Ebenfalls hat der große Unterſchied ihrer Bildung, indem Einige, wie Molinos, gelehrt, Andere, wie Gichtel und Viele mehr, ungelehrt waren, keinen weſentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um ſo mehr beweiſt ihre große, innere Uebereinſtimmung, bei der Feſtigkeit und Sicherheit ihrer Ausſagen, daß ſie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht Jedem zugänglich iſt, ſondern nur wenigen Begünſtigten zu Theil wird, daher ſie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen nicht zu zweifeln iſt. Um dies Alles zu verſtehen, muß man ſie aber ſelbſt leſen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand ſich begnügen: denn Jeder muß ſelbſt vernommen werden, ehe man über ihn urtheilt. Zur Bekanntſchaft mit dem Quietismus alſo empfehle ich beſonders den Meiſter Eckhard, die Deutſche Theologie, den Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, den Engländer Bunyan, den Molinos **), den Gichtel: imgleichen ſind, als praktiſche Belege und Beiſpiele des tiefen Ernſtes der Askeſe, das von Reuchlin herausgegebene Leben Pascals, nebſt deſſen Geſchichte von Port-royal, wie auch die Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert und La vie de Rancé par Châteaubriand ſehr leſenswerth, womit jedoch alles Bedeutende in dieſer Gattung keineswegs erſchöpft ſeyn ſoll. Wer ſolche Schriften geleſen und ihren Geiſt mit dem der Askeſe und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite ſpricht, verglichen

*) S. Bonaventurae vita S. Francisci, c. 8. — K. Haſe, Franz von Aſſiſi, Kap. 10. — I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle. Francoforto s. M. 1842.

**) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675. italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amstd. 1688.

hat, wird zugeben, daß jede Philoſophie, welche konſequenterweiſe jene ganze Denkungsart verwerfen muß, was nur geſchehen kann, indem ſie die Repräſentanten derſelben für Betrüger oder Verrückte erklärt, ſchon dieſerhalb nothwendig falſch ſeyn muß. In dieſem Falle nun aber befinden ſich alle Europäiſchen Syſteme, mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine ſeltſame Verrücktheit müßte es ſeyn, die ſich, unter den möglichſt weit verſchiedenen Umſtänden und Perſonen, mit ſolcher Uebereinſtimmung ausſpräche und dabei von den älteſten und zahlreichſten Völkern der Erde, nämlich von etwan drei Viertel aller Bewohner Aſiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingeſtellt ſeyn laſſen darf keine Philoſophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil daſſelbe mit dem aller Metaphyſik und Ethik, dem Stoffe nach, identiſch iſt. Hier iſt alſo ein Punkt, wo ich jede Philoſophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, daß ſie ſich darüber ausſpreche. Und wenn, im Urtheil der Zeitgenoſſen, die paradoxe und beiſpielloſe Uebereinſtimmung meiner Philoſophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anſtoßes erſcheint; ſo ſehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit, wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorirens und Sekretirens derſelben auf den proteſtantiſchen Univerſitäten.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, ſondern auch das wahre Chriſtenthum hat durchaus jenen asketiſchen Grundcharakter, den meine Philoſophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenn gleich der Proteſtantismus, zumal in ſeiner heutigen Geſtalt, dies zu vertuſchen ſucht. Haben doch ſogar die in neueſter Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Chriſtenthums ihm die Lehren der Entſagung, Selbſtverleugnung, vollkommenen Keuſchheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche ſie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmiſchen Tendenz" bezeichnen, nachgewieſen und daß ſolche dem urſprünglichen und ächten Chriſtenthum weſentlich eigen ſind gründlich dargethan. Hierin haben ſie unleugbar Recht. Daß ſie aber eben Dieſes als einen offenbaren und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Chriſtenthum geltend machen, während gerade hierin ſeine tiefſte Wahrheit, ſein hoher Werth und ſein

erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinsterung des Geistes, die nur daraus erklärlich ist, daß jene Köpfe, wie leider heut zu Tage tausend andere in Deutschland, völlig verdorben und auf immer verschroben sind durch die miserable Hegelei, diese Schule der Plattheit, diesen Heerd des Unverstandes und der Unwissenheit, diese kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als solche zu erkennen anfängt und die Verehrung derselben bald der Dänischen Akademie allein überlassen wird, in deren Augen ja jener plumpe Scharlatan ein summus philosophus ist, für den sie ins Feld tritt:

Car ils suivront la créance et estude,
De l'ignorante et sotte multitude,
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
Rabelais.

Allerdings ist im ächten und ursprünglichen Christenthum, wie es sich, vom Kern des Neuen Testaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die asketische Tendenz unverkennbar: sie ist der Gipfel, zu welchem Alles emporstrebt. Als die Hauptlehre derselben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (diesen ersten und wichtigsten Schritt in der Verneinung des Willens) schon im Neuen Testament ausgesprochen*). Auch Strauß, in seinem „Leben Jesu" (Bd. 1, S. 618 der ersten Auflage), sagt hinsichtlich der, Matth. 19, 11 fg. gegebenen, Empfehlung der Ehelosigkeit: „Man hat, um Jesum nichts zu den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken einzuschwärzen, daß Jesus nur mit Rücksicht auf die Zeitumstände und um die apostolische Thätigkeit ungehindert zu lassen, die Ehelosigkeit anrühme: allein im Zusammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle 1. Cor. 7, 25 fg.; sondern es ist auch hier wieder einer der Orte, wo asketische Grundsätze, wie sie unter den Essenern und wahrscheinlich auch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jesu durchscheinen." — Diese asketische Richtung tritt später entschiedener auf, als Anfangs, wo das Christenthum, noch Anhänger suchend,

*) Matth. 19, 11 fg. — Luc. 20, 35—37. — 1. Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1. Thess. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3. —) Apokal. 14, 4. —

seine Forderungen nicht zu hoch spannen durfte: und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts wird sie nachdrücklich urgirt. Die Ehe gilt, im eigentlichen Christenthum, bloß als ein Kompromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, als ein Zugeständniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchste anzustreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen: in diesem Sinne erhält sie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar sei. Aber als die höhere Weihe des Christenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die Virginität aufgestellt: durch diese allein erlangt man die Siegerkrone, welche sogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Christenthums stammendes Zeugniß über diesen Punkt ist die von Clemens Alexandrinus (Strom., III, 6 et 9) aus dem Evangelio der Aegypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνθανομενῃ, μεχρι ποτε θανατος ισχυσει; μεχρις αν, ειπεν, ὑμεις, αἱ γυναικες, τικτητε (Salomae interroganti „quousque vigebit mors?" Dominus „quoadusque", inquit, „vos, mulieres, paritis".) τουτ' εστι, μεχρις αν αἱ επιθυμιαι ενεργωσι (hoc est, quàmdiu operabuntur cupiditates), setzt Clemens c. 9 hinzu, woran er sogleich die berühmte Stelle Röm. 5, 12 knüpft. Weiterhin, c. 13, führt er die Worte des Kassianus an: Πυνθανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσθησεται τα περι ὡν ηρετο, εφη ὁ κυριος, Ὁταν της αισχυνης ενδυμα πατησητε, και ὁταν γενηται τα δυο ἑν, και το αρρεν μετα της θηλειας ουτε αρρεν, ουτε θηλυ (Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foemineum"), d. h. wann ihr den Schleier der Schaamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geschlechtsunterschied weggefallen seyn wird.

Am weitesten sind in diesem Punkte allerdings die Ketzer gegangen: schon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnostiker, die Marcioniten, die Montanisten, Valen-

tinianer und Kaſſianer; jedoch nur indem ſie, mit rückſichtsloſer Konſequenz, der Wahrheit die Ehre gaben, und demnach, dem Geiſte des Chriſtenthums gemäß, völlige Enthaltſamkeit, εγκρατεια, lehrten; während die Kirche Alles, was ihrer weitſehenden Politik zuwiderlief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet Auguſtinus: Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur. (De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25.) Allein auch die orthodoxen Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltſamkeit, die ἁγνεια. Athanaſius giebt als Urſache der Ehe an: ὁτι ὑποκιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ· — — — επειδῃ ὁ προηγουμενος σκοπος του Θεου ην, το μῃ δια γαμου γενεσθαι ἡμας και φθορας· ἡ δε παραβασις της εντολης τον γαμον εισηγαγεν δια το ανομῃσαι τον Αδαμ. (Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — — — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) Tertullian nennt die Ehe genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (de pudicitia, c. 16) und ſagt: Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum (de exhort. castit. c. 9). Ja, Auguſtinus ſelbſt bekennt ſich ganz und gar zu dieſer Lehre und allen ihren Folgen, indem er ſagt: Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi (de bono conjugali c. 10). — Und abermals: Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continen-

tes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur (de bono viduitatis, c. 23). Man ſieht zugleich, daß er das Heil mit dem Ende der Welt identificirt. — Die übrigen dieſen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Auguſtins findet man zuſammengeſtellt in der Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, unter den Rubriken de matrimonio, de coelibatu u. ſ. w., und kann ſich dadurch überzeugen, daß im alten, ächten Chriſtenthum die Ehe eine bloße Conceſſion war, welche überdies auch nur die Kinderzeugung zum Zweck haben ſollte, daß hingegen die gänzliche Enthaltſamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war. Denen aber, welche nicht ſelbſt auf die Quellen zurückgehen wollen, empfehle ich, zur Beſeitigung aller etwanigen Zweifel über die in Rede ſtehende Tendenz des Chriſtenthums, zwei Schriften: Carové, Ueber das Cölibatgeſetz, 1832, und Lind, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae 1839. Es ſind jedoch keineswegs die eigenen Anſichten dieſer Schriftſteller, auf die ich verweiſe, da ſolche der meinigen entgegengeſetzt ſind, ſondern ganz allein die von ihnen ſorgfältig geſammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, daß beide Schriftſteller Gegner des Cölibats ſind, der Erſtere ein rationaliſtiſcher Katholik, der Andere ein proteſtantiſcher Kandidat, welcher ganz und gar als ein ſolcher redet. In der zuerſt genannten Schrift finden wir, Bd. 1, S. 166, in jener Rückſicht folgendes Reſultat ausgeſprochen: „Der kirchlichen Anſicht zufolge, — wie bei den kanoniſchen „Kirchenvätern, in den Synodal- und den päpſtlichen Belehrun„gen und in unzähligen Schriften rechtgläubiger Katholiken zu „leſen, — wird die immerwährende Keuſchheit eine göttliche, „himmliſche, engliſche Tugend genannt und die Erwerbung der „göttlichen Gnadenhülfe dazu vom ernſten Bitten um dieſelbe ab„hängig gemacht. — Daß dieſe Auguſtiniſche Lehre ſich bei „Caniſius und im Tridentinum als immer gleicher Kirchenglaube „ausgeſprochen findet, haben wir bereits nachgewieſen. Daß ſie „aber bis auf den heutigen Tag als Glaubenslehre feſtgehalten „worden, dafür mag das Juniheft, 1831, der Zeitſchrift «Der

„Katholik» hinreichendes Zeugniß ablegen: daselbst, S. 263, „heißt es: „„Im Katholicismus erscheint die Beobachtung einer „„ewigen Keuschheit, um Gotteswillen, an sich als das „„höchste Verdienst des Menschen. Die Ansicht, daß die Be„„obachtung der beständigen Keuschheit als Selbstzweck den „„Menschen heilige und erhöhe, ist, wie hievon jeder unter„„richtete Katholik die Ueberzeugung hat, in dem Christenthum, „„seinem Geist und seiner ausdrücklichen Vorschrift nach, tief „„gegründet. Das Tridentinum hat allen möglichen Zweifel „„hierüber abgeschnitten."" — — — Es muß allerdings von „jedem Unbefangenen zugestanden werden, nicht nur, daß die vom „«Katholiken» ausgesprochene Lehre wirklich katholisch ist, sondern „auch, daß die vorgebrachten Erweisgründe für eine katholische „Vernunft durchaus unwiderleglich seyn mögen, da sie so recht „aus der kirchlichen Grundansicht der Kirche vom Leben und „seiner Bestimmung geschöpft sind." — Ferner heißt es daselbst S. 270: „Wenn gleich sowohl Paulus das Eheverbot als „Irrlehre bezeichnet und der noch jüdischere Verfasser des Hebräer„briefes gebietet, „„die Ehe solle in Ehren gehalten werden bei „„Allen und das Ehebett unbefleckt"" (Hebr. 13, 4); so ist darum „doch die Hauptrichtung dieser beiden Hagiographen nicht zu ver„kennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden das Vollkommene, „die Ehe nur ein Nothbedarf für die Schwächeren, und nur als „solcher unverletzt zu halten. Das höchste Streben dagegen war „auf völlige, materielle Entselbstung gerichtet. Das Selbst soll „sich von Allem abwenden und enthalten, was nur ihm und „was ihm nur zeitlich zur Freude gereicht." — Endlich noch S. 288: „Wir stimmen dem Abte Zaccaria bei, welcher den „Cölibat (nicht das Cölibatsgesetz) vor Allem aus der Lehre Christi „und des Apostels Paulus abgeleitet wissen will."

Was dieser eigentlich Christlichen Grundansicht entgegengestellt wird, ist überall und immer nur das Alte Testament mit seinem παντα καλα λιαν. Dies erhellt besonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der Stromata des Klemens, woselbst er, gegen die oben genannten enkratistischen Ketzer polemisirend, ihnen stets nur das Judenthum, mit seiner optimistischen Schöpfungsgeschichte, entgegenhält, mit welcher die neutestamentliche, weltverneinende Richtung allerdings in Widerspruch steht. Allein die

Verbindung des Neuen Teſtaments mit dem Alten iſt im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Chriſtliche Lehre bot dieſes, wie geſagt, nur in der Geſchichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Teſtament iſolirt daſteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangeliſchen Darſtellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Teſtaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil ſie ſeine Lehren im Widerſtreit mit den ihrigen finden. Im beſagten dritten Buche der Stromata des Klemens tritt der Antagonismus zwiſchen Optimismus, nebſt Theismus, einerſeits, und Peſſimismus, nebſt asketiſcher Moral, andererſeits, mit überraſchender Deutlichkeit hervor. Daſſelbe iſt gegen die Gnoſtiker gerichtet, welche eben Peſſimismus und Askeſe, namentlich εγκρατεια (Enthaltſamkeit jeder Art, beſonders aber von aller Geſchlechtsbefriedigung) lehrten; weshalb Klemens ſie lebhaft tadelt. Dabei ſchimmert aber zugleich durch, daß ſchon der Geiſt des Alten Teſtaments mit dem des Neuen Teſtaments in dieſem Antagonismus ſteht. Denn, abgeſehen vom Sündenfall, der im Alten Teſtament wie ein hors d'oeuvre daſteht, iſt der Geiſt des Alten Teſtaments dem des Neuen Teſtaments diametral entgegengeſetzt; jener optimiſtiſch, dieſer peſſimiſtiſch. Dieſen Widerſpruch hebt Klemens ſelbſt hervor, am Schluſſe des elften Kapitels (προσαποτεινομενον τον Παυλον τω Κτιστη κ. τ. λ.), obwohl er ihn nicht gelten laſſen will, ſondern für ſcheinbar erklärt, — als ein guter Jude, der er iſt. Ueberhaupt iſt es intereſſant zu ſehen, wie dem Klemens überall das Neue und das Alte Teſtament durcheinanderlaufen und er ſie zu vereinbaren bemüht iſt, jedoch meiſtens mit dem Alten Teſtament das Neue austreibt. Gleich am Eingang des dritten Kapitels wirft er den Markioniten vor, daß ſie, nach dem Vorgang des Plato und Pythagoras, die Schöpfung ſchlecht befunden hätten, indem Markion lehre, es ſei eine ſchlechte Natur, aus ſchlechtem Stoff (φυσις κακη, εκ τε ὑλης κακης); daher man dieſe Welt nicht bevölkern, ſondern der Ehe ſich enthalten ſolle (μη βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου). Dies nimmt nun Klemens, dem überhaupt das Alte Teſtament viel mehr als das Neue zuſagt und einleuchtet, ihnen höchſt übel. Er ſieht darin ihren ſchreienden Un-

dank, Feindschaft und Empörung gegen Den, der die Welt gemacht hat, den gerechten Demiurgos, dessen Werk sie selbst seien und dennoch von seinen Schöpfungen Gebrauch zu machen verschmäheten, in gottloser Rebellion „die naturgemäße Gesinnung verlassend" (αντιτασσομενοι τω ποιητη τω σφων, — — — εγκρατεις τη προς τον πεποιηκοτα εχθρα, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ' αυτου κτισθεισιν, — — ασεβει θεομαχια των κατα φυσιν εκσταντες λογισμων). — Dabei will er, in seinem heiligen Eifer, den Markioniten nicht ein Mal die Ehre der Originalität lassen, sondern gewaffnet mit seiner bekannten Gelehrsamkeit, hält er ihnen vor, und belegt es mit den schönsten Anführungen, daß schon die alten Philosophen, daß Herakleitos und Empedokles, Pythagoras und Plato, Orpheus und Pindaros, Herodot und Euripides, und noch die Sibylle dazu, die jammervolle Beschaffenheit der Welt tief beklagt, also den Pessimismus gelehrt haben. In diesem gelehrten Enthusiasmus merkt er nun nicht, daß er gerade dadurch den Markioniten Wasser auf ihre Mühle fördert, indem er ja zeigt, daß

„Alle die Weisesten aller der Zeiten"

das Selbe, wie sie, gelehrt und gesungen haben; sondern getrost und beherzt führt er die entschiedensten und energischesten Aussprüche der Alten in jenem Sinne an. Ihn freilich machen sie nicht irre: mögen Weise das Daseyn als traurig bejammern, mögen Dichter sich in den erschütterndesten Klagen darüber ergießen, mag Natur und Erfahrung noch so laut gegen den Optimismus schreien, — dies Alles sieht unsern Kirchenvater nicht an: hält er doch seine Jüdische Offenbarung in der Hand, und bleibt getrost. Der Demiurgos hat die Welt gemacht: hieraus ist a priori gewiß, daß sie vortrefflich sei: und da mag sie aussehen wie sie will. — Eben so geht es sodann mit dem zweiten Punkt, der εγκρατεια, durch welche, nach seiner Ansicht, die Markioniten ihren Undank gegen den Demiurgos (αχαριστειν τω δημιουργω) und die Widerspänstigkeit, mit der sie seine Gaben von sich weisen, an den Tag legen (δι' αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι). Da haben nun auch schon die Tragiker den Enkratiten (zum Nachtheil ihrer Originalität) vorgearbeitet und das Selbe gesagt: nämlich indem

auch sie den endlosen Jammer des Daseyns beklagten, haben sie hinzugefügt, es sei besser, keine Kinder in eine solche Welt zu setzen; — welches er nun wieder mit den schönsten Stellen belegt und zugleich die Pythagoreer beschuldigt, aus diesem Grunde dem Geschlechtsgenuß entsagt zu haben. Dies Alles aber schadet ihm nichts: er bleibt bei seinem Satz, daß alle Jene sich durch ihre Enthaltsamkeit versündigen an dem Demiurgos, indem sie ja lehren, daß man nicht heirathen, nicht Kinder zeugen, nicht neue Unglückliche in die Welt setzen, nicht dem Tode neues Futter vorwerfen soll (δι' εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον ἁγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον Θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιΐαν, μηδε αντεισαγειν τῳ κοσμῳ δυστυχησοντας ἑτερους, μηδε επιχορηγειν θανατῳ τροφην. c. 6). — Dem gelehrten Kirchenvater, indem er so die εγκρατεια anklagt, scheint dabei nicht geahndet zu haben, daß gleich nach seiner Zeit die Ehelosigkeit des Christlichen Priesterstandes mehr und mehr eingeführt und endlich im 11. Jahrhundert zum Gesetz erhoben werden sollte, weil sie dem Geiste des Neuen Testaments entspricht. Gerade diesen haben die Gnostiker tiefer aufgefaßt und besser verstanden, als unser Kirchenvater, der mehr Jude, als Christ ist. Die Auffassung der Gnostiker tritt sehr deutlich hervor am Anfang des neunten-Kapitels, wo aus dem Evangelio der Aegypter angeführt wird: αυτος ειπεν ὁ Σωτηρ, „ηλθον καταλυσαι τα εργα της Θηλειας·" Θηλειας μεν, της επιθυμιας· εργα δε, γενεσιν και φθοραν (ajunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae": feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum); — ganz besonders aber am Schlusse des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Kapitels. Die Kirche freilich mußte darauf bedacht seyn, eine Religion auf die Beine zu bringen, die doch auch gehen und stehen könne, in der Welt, wie sie ist, und unter den Menschen; daher sie diese Leute für Ketzer erklärte. — Am Schlusse des siebenten Kapitels stellt unser Kirchenvater den Indischen Asketismus, als schlecht, dem Christlich-Jüdischen entgegen; — wobei der fundamentale Unterschied des Geistes beider Religionen deutlich hervortritt. Nämlich im Judenthum und Christenthum läuft Alles zurück auf Gehorsam, oder Ungehorsam, gegen Gottes Befehl, — ὑπακοη και παρακοη; wie es uns

Geſchöpfen angemeſſen iſt, ἡμιν, τοις πεπλασμενοις ὑπο της του Παντοκρατορος βουλησεως (nobis, qui Omnipotentis voluntate efficti sumus) c. 14. — Dazu kommt, als zweite Pflicht, λατρευειν θεῳ ζωντι, dem Herrn dienen, ſeine Werke preiſen und von Dank überſtrömen. — Da ſieht es denn freilich im Brahmanismus und Buddhaismus ganz anders aus, indem in Letzterem alle Beſſerung, Bekehrung und zu hoffende Erlöſung aus dieſer Welt des Leidens, dieſem Sanſara, ausgeht von der Erkenntniß der vier Grundwahrheiten: 1) dolor, 2) doloris ortus, 3) doloris interitus, 4) octopartita via ad doloris sedationem. — Dammapadam, ed. Fausböll, p. 35 et 347. Die Erläuterung dieſer vier Wahrheiten findet man in Burnouf. Introduct. à l'hist. du Buddhisme, p. 629, und in allen Darſtellungen des Buddhaismus.

In Wahrheit iſt nicht das Judenthum, mit ſeinem παντα καλα λιαν, ſondern Brahmanismus und Buddhaismus ſind, dem Geiſte und der ethiſchen Tendenz nach, dem Chriſtenthum verwandt. Der Geiſt und die ethiſche Tendenz ſind aber das Weſentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche ſie ſolche kleidet. Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Chriſtenthums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten ſind. Auf einige Spuren hievon habe ich ſchon im zweiten Bande der Parerga, §. 179. (2. Aufl. §. 180) hingewieſen. Ihnen iſt hinzuzufügen, daß Epiphanias (Haeretic. XVIII) berichtet, die erſten Jeruſalemitiſchen Juden-Chriſten, welche ſich Nazaräer nannten, hätten ſich aller thieriſchen Nahrung enthalten. Vermöge dieſes Urſprungs (oder wenigſtens dieſer Uebereinſtimmung) gehört das Chriſtenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menſchheit an, welcher im Gegenſatz ſteht zu dem falſchen, platten und verderblichen Optimismus, der ſich im Griechiſchen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darſtellt. Die Zendreligion hält gewiſſermaaßen das Mittel, indem ſie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein peſſimiſtiſches Gegengewicht hat. Aus dieſer Zendreligion iſt, wie J. G. Rhode, in ſeinem Buche „Die heilige Sage des Zendvolks", gründlich nachgewieſen hat, die Judenreligion hervorgegangen: aus Ormuzd iſt Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judenthum nur noch eine ſehr untergeordnete Rolle ſpielt, ja, faſt ganz verſchwindet, wo-

durch denn der Optimismus die Oberhand gewinnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meſchian und Meſchiane) aus dem Zend-Aveſta ſtammt, als peſſimiſtiſches Element übrig bleibt, jedoch in Vergeſſenheit geräth, bis er, wie auch der Satan, vom Chriſtenthum wieder aufgenommen wird. Inzwiſchen ſtammt Ormuzd ſelbſt aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Region deſſelben: er iſt nämlich kein Anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menſchen rivaliſirende Gott des Firmaments und der Atmoſphäre; wie dies ſehr richtig nachgewieſen hat der vortreffliche J. J. Schmidt, in ſeiner Schrift „Ueber die Verwandtſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionen des Orients". Dieſer Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Chriſtenthum, da es in Judäa entſtand, übergehen, deſſen kosmopolitiſchem Charakter zufolge er jedoch ſeine Eigennamen ablegte, um in der Landesſprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenſchlichen Individuen bezeichnet zu werden, als Θεος, Deus, welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den Gothiſch-Germaniſchen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan ſtammende Wort God, Gott. Eben ſo nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum ſtammenden Islam, den in Arabien auch ſchon früher vorhandenen Namen Allah an. Dieſem analog haben auch die Götter des Griechiſchen Olymps, als ſie, in vorhiſtoriſcher Zeit, nach Italien verpflanzt wurden, die Namen der vorher herrſchenden Götter angenommen; daher Zeus bei den Römern Jupiter, Hera Juno, Hermes Merkur heißt u. ſ. f. In China erwächſt den Miſſionarien ihre erſte Verlegenheit daraus, daß die Chineſiſche Sprache gar kein Appellativ der Art, wie auch kein Wort für Schaffen hat*); da die drei Religionen Chinas keine Götter kennen, weder im Plural, noch im Singular.

Wie dem übrigens auch ſeyn möge, dem eigentlichen Chriſtenthum iſt jenes παντα καλα λιαν des Alten Teſtaments wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Teſtament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das

*) Vgl. „Ueber den Willen in der Natur", zweite Auflage, S. 124 (3. Aufl. S. 135).

man nicht liebt, ja deſſen Beherrſcher der Teufel iſt *). Dies ſtimmt zu dem asketiſchen Geiſte der Verläugnung des eigenen Selbſt und der Ueberwindung der Welt, welcher, eben wie die gränzenloſe Liebe des Nächſten, ſelbſt des Feindes, der Grundzug iſt, welchen das Chriſtenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandtſchaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man ſo ſehr den Kern von der Schaale zu unterſcheiden, wie beim Chriſtenthum. Eben weil ich dieſen Kern hoch ſchätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umſtände: ſie iſt jedoch dicker, als man meiſtens denkt.

Der Proteſtantismus hat, indem er die Askeſe und deren Centralpunkt, die Verdienſtlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich ſchon den innerſten Kern des Chriſtenthums aufgegeben und iſt inſofern als ein Abfall von demſelben anzuſehen. Dies hat ſich in unſern Tagen herausgeſtellt in dem allmäligen Uebergang deſſelben in den platten Rationalismus, dieſen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübſch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich mißrathen ſeyn müßte), und der, wenn man nur in gewiſſen Stücken ſich ſeinem Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübſchere Welt ſorgen wird (bei der nur zu beklagen iſt, daß ſie eine ſo fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklärte proteſtantiſche Paſtoren ſeyn: aber das iſt kein Chriſtenthum. Das Chriſtenthum iſt die Lehre von der tiefen Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt und dem Drange des Herzens nach Erlöſung daraus, welche

*) Z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Coloſſ. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1. Joh. 2, 15—17, und 4, 4. 5. Bei dieſer Gelegenheit kann man ſehen, wie gewiſſe proteſtantiſche Theologen in ihren Bemühungen, den Text des Neuen Teſtaments ihrer rationaliſtiſchen, optimiſtiſchen und unſäglich platten Weltanſicht gemäß zu mißdeuten, ſo weit gehen, daß ſie dieſen Text in ihren Ueberſetzungen geradezu verfälſchen. So hat denn H. A. Schott, in ſeiner dem Griesbachiſchen Texte 1805 beigegebenen neuen Verſion das Wort κοσμος, Joh. 15, 18. 19, mit Judaei überſetzt, 1. Joh. 4, 4, mit profani homines, und Coloſſ. 2, 20, στοιχεια του κοσμου mit elementa Judaica; während Luther überall das Wort ehrlich und richtig durch „Welt" wiedergiebt.

jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verläugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann. — Luther mochte, vom praktischen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengräuel seiner Zeit, die er abstellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im Ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen: darum sind im Katholicismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere, als im Protestantismus. So z. B. ist das Mönchsthum, diese methodische und, zu gegenseitiger Ermuthigung, gemeinsam betriebene Verneinung des Willens, eine Anstalt erhabener Art, die aber eben darum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derselben kam er dahin, vom Christenthum selbst möglichst viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächst es auf die Worte der Bibel beschränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit ging, indem er, im asketischen Princip, das Herz desselben angriff. Denn nach dem Austreten des asketischen Princips trat nothwendig bald das optimistische an seine Stelle. Aber Optimismus ist in den Religionen, wie in der Philosophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem Allen scheint mir der Katholicismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu seyn, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll.

Dennoch aber hat, selbst im Schooß des Protestantismus, der wesentlich asketische und enkratistische Geist des Christenthums sich wieder Luft gemacht und ist daraus zu einem in solcher Größe und Bestimmtheit vielleicht nie zuvor dagewesenen Phänomen hervorgegangen, in der höchst merkwürdigen Sekte der Shakers, in Nord-Amerika, gestiftet durch eine Engländerin Anna Lee, 1774. Diese Sektirer sind bereits auf 6000 angewachsen, welche, in 15 Gemeinden getheilt, mehrere Dörfer in den Staaten Neu-York und Kentucki inne haben, vorzüglich im Distrikt Neu-Libanon, bei Nassau-village. Der Grundzug

ihrer religösen Lebensregel ist Ehelosigkeit und gänzliche Enthaltsamkeit von aller Geschlechtsbefriedigung. Diese Regel wird, wie selbst die sonst auf alle Weise sie verhöhnenden und verspottenden Englischen und Nordamerikanischen Besucher einmüthig zugeben, streng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt; obgleich Brüder und Schwestern bisweilen sogar das selbe Haus bewohnen, am selben Tische essen, ja, in der Kirche beim Gottesdienste gemeinschaftlich tanzen. Denn wer jenes schwerste aller Opfer gebracht hat, darf tanzen vor dem Herrn: er ist der Sieger, er hat überwunden. Ihre Gesänge in der Kirche sind überhaupt heiter, ja, zum Theil lustige Lieder. So wird denn auch jener, auf die Predigt folgende Kirchen-Tanz vom Gesange der Uebrigen begleitet: taktmäßig und lebhaft ausgeführt schließt er mit einer Gallopade, die bis zur Erschöpfung fortgesetzt wird. Zwischen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: „Gedenket, daß ihr euch freuet vor dem Herrn, euer Fleisch ertödtet zu haben! denn Dieses hier ist der alleinige Gebrauch, den wir von unsern widerspänstigen Gliedern machen." An die Ehelosigkeit knüpfen sich von selbst die meisten übrigen Bestimmungen. Es giebt keine Familie, daher auch kein Privateigenthum, sondern Gütergemeinschaft. Alle sind gleich gekleidet, quäkermäßig und mit großer Reinlichkeit. Sie sind industriell und fleißig: Müßiggang wird nicht geduldet. Auch haben sie die beneidenswerthe Vorschrift, alles unnöthige Geräusch zu vermeiden, wie Schreien, Thürenwerfen, Peitschenknallen, starkes Klopfen u. s. w. Ihre Lebensregel sprach Einer von ihnen so aus: „Führet ein Leben der Unschuld und Reinheit, liebt euren Nächsten, wie euch selbst, lebt mit allen Menschen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergießens und aller Gewaltthätigkeit gegen Andere, wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt Jedem das Seine, und beobachtet Heiligkeit: denn ohne diese kann Keiner den Herrn schauen. Thut Allen Gutes, so weit Gelegenheit ist und eure Kräfte reichen." Sie überreden Niemanden zum Beitritt, sondern prüfen die sich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch steht Jedem der Austritt frei: höchst selten wird Einer, wegen Vergehungen, ausgestoßen. Zugebrachte Kinder werden sorgfältig erzogen, und erst wann sie erwachsen sind, thun sie freiwillig Profeß. Es wird angeführt,

daß bei den Kontroverſen ihrer Vorſteher mit anglikaniſchen Geiſtlichen dieſe meiſtens den Kürzeren ziehen, da die Argumente aus neuteſtamentlichen Bibelſtellen beſtehen. — Ausführlichere Berichte über ſie findet man vorzüglich in Maxwell's Run through the United states, 1841; ferner auch in Benedict's History of all religions, 1830; desgleichen in den Times, Novr. 4. 1837; und in der deutſchen Zeitſchrift Columbus, Mai-Heft, 1831. — Eine ihnen ſehr ähnliche Deutſche Sekte in Amerika, welche ebenfalls in ſtrenger Eheloſigkeit und Enthaltſamkeit lebt, ſind die Rappiſten, über welche berichtet wird in F. Löher's „Geſchichte und Zuſtände der Deutſchen in Amerika", 1853. — Auch in Rußland ſollen die Raskolnik eine ähnliche Sekte ſeyn. Die Gichtelianer leben ebenfalls in ſtrenger Keuſchheit. — Aber ſchon bei den alten Juden finden wir ein Vorbild aller dieſer Sekten, die Eſſener, über welche ſelbſt Plinius berichtet (Hist. nat., V, 15), und die den Shakers ſehr ähnlich waren, nicht allein im Cölibat, ſondern auch in andern Stücken, ſogar im Tanze beim Gottesdienſt *), welches auf die Vermuthung führt, daß die Stifterin dieſer jene zum Vorbild genommen habe. — Wie nimmt ſich, ſolchen Thatſachen gegenüber, Luthers Behauptung aus: Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur. (Catech. maj.) — ?

Wenn gleich das Chriſtenthum, im Weſentlichen, nur Das gelehrt hat, was ganz Aſien damals ſchon lange und ſogar beſſer wußte; ſo war daſſelbe dennoch für Europa eine neue und große Offenbarung, in Folge welcher daher die Geiſtesrichtung der Europäiſchen Völker gänzlich umgeſtaltet wurde. Denn es ſchloß ihnen die metaphyſiſche Bedeutung des Daſeyns auf und lehrte ſie demnach hinwegſehen über das enge, armſälige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbſtzweck, ſondern als einen Zuſtand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelſt moraliſcher Verdienſte, ſchwerer Entſagung und Verläugnung des eigenen Selbſt, ſich emporſchwingen könne zu einem beſſern, uns

*) Bellermann, Geſchichtliche Nachrichten über Eſſäer und Therapeuten. 1821, S. 106.

unbegreiflichen Daseyn. Es lehrte nämlich die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, im Gewande der Allegorie, indem es sagte, daß durch Adams Sündenfall der Fluch Alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf Alle vererbt sei; daß aber dagegen durch Jesu Opfertod Alle entsühnt seien, die Welt erlöst, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit versöhnt. Um aber die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit selbst zu verstehen, muß man die Menschen nicht bloß in der Zeit, als von einander unabhängige Wesen betrachten, sondern die (Platonische) Idee des Menschen auffassen, welche sich zur Menschenreihe verhält, wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit; daher eben die, in der Zeit, zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee Mensch durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint. Behält man nun die Idee des Menschen im Auge; so sieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheim gefallenes Wesen ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar. Jeder Mensch nun ist, als solcher und potentiâ, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt. — Diese Wahrheiten nun waren, im allegorischen, wie im eigentlichen Sinn, völlig neu, in Bezug auf Griechen und Römer, als welche noch gänzlich im Leben aufgingen und über dasselbe nicht ernstlich hinausblickten. Wer dies Letztere bezweifelt, sehe wie noch Cicero (pro Cluentio, c. 61) und Sallust (Catil., c. 47) vom Zustande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in fast allem Andern weit vorgerückt, waren in der Hauptsache Kinder geblieben, und wurden darin sogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempsychose lehrten. Daß ein Paar Philosophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert hinsichtlich auf das Ganze nichts.

Jene große, im Christenthum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit also, nämlich das Be-

dürfniß der Erlöſung aus einem Daſeyn, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen iſt, und die Erreichbarkeit derſelben durch Verneinung des Willens, alſo durch ein entſchiedenes der Natur Entgegentreten, iſt ohne allen Vergleich die wichtigſte, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menſchengeſchlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen ſchwer zu faſſen; wie denn alles bloß allgemein und abſtrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menſchen ganz unzugänglich iſt. Daher bedurfte es für dieſe, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktiſchen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines mythiſchen Vehikels derſelben, gleichſam eines Gefäßes, ohne welches jene ſich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem ſtets ſich an das jedes Mal hiſtoriſch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuſchließen beſtrebt ſeyn. Was, bei der niedrigen Geſinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des großen Haufens aller Zeiten und Länder, ihm sensu proprio unzugänglich bliebe, muß ihm, zum praktiſchen Behuf, sensu allegorico beigebracht werden, um ſein Leitſtern zu ſeyn. So ſind denn die oben genannten Glaubenslehren anzuſehen als die heiligen Gefäße, in welchen die ſeit mehreren Jahrtauſenden, ja, vielleicht ſeit dem Beginn des Menſchengeſchlechts erkannte und ausgeſprochene große Wahrheit, die jedoch an ſich ſelbſt, in Bezug auf die Maſſe der Menſchheit, ſtets eine Geheimlehre bleibt, dieſer nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch Alles, was nicht durch und durch aus dem unzerſtörbaren Stoff der lauteren Wahrheit beſteht, dem Untergange ausgeſetzt iſt; ſo muß, ſo oft dieſem ein ſolches Gefäß, durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit, entgegengeht, der heilige Inhalt irgendwie, durch ein anderes, gerettet und der Menſchheit erhalten werden. Die Philoſophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit Eins iſt, für die allezeit äußerſt geringe Anzahl der zu denken Fähigen, rein, unvermiſcht, alſo bloß in abſtrakten Begriffen, mithin ohne jedes Vehikel darzuſtellen. Dabei verhält ſie ſich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren, neben ihr laufenden Kurven: denn ſie ſpricht sensu proprio aus,

erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern und zugleich eine philosophische Mode meiner Zeit mitzumachen, etwan versuchen, das tiefste Mysterium des Christenthums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philosophie aufzulösen; so könnte Dieses, unter den bei solchen Deutungen zugestandenen Licenzen, auf folgende Weise geschehen. Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit ist. — Inzwischen ist dies als ein bloßer lusus ingenii anzusehen.

Ehe ich dieses Kapitel schließe, will ich einige Belege zu Dem beibringen, was ich §. 68 des ersten Bandes durch den Ausdruck Δευτερος πλους bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene, schwer gefühlte Leiden, also nicht bloß durch das Aneignen des fremden und die durch dieses vermittelte Erkenntniß der Nichtigkeit und Trübsäligkeit unsers Daseyns. Was bei einer Erhebung solcher Art und dem durch sie eingeleiteten Läuterungsproceß im Innern des Menschen vorgeht, kann man sich faßlich machen an Dem, was jeder erregbare Mensch beim Zuschauen eines Trauerspiels erfährt, als womit es verwandter Natur ist. Nämlich etwan im dritten und vierten Akt wird ein Solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden schmerzlich afflizirt und beängstigt: wann hingegen dieses im fünften Akte gänzlich scheitert und zerschellt, da spürt er eine gewisse Erhebung seines Gemüthes, welche ihm ein Genügen unendlich höherer Art gewährt, als der Anblick des noch so sehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieses nun ist, in den schwachen Wasserfarben der Mitempfindung, wie sie eine wohlbewußte Täuschung erregen kann, das Selbe, was mit der Energie der Wirklichkeit in der Empfindung des eigenen Schicksals vorgeht, wann das schwere Unglück es ist, was den Menschen endlich in den

Hafen gänzlicher Resignation treibt. Auf diesem Vorgange beruhen alle den Menschen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich sie im Texte geschildert habe. Als eine der daselbst erzählten Bekehrungsgeschichte des Raimund Lullius auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé Rancé hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Lust gewidmet: er lebte endlich in einem leidenschaftlichen Verhältniß mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er diese besuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße stieß er an etwas: es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Gestorbenen sonst nicht in den bleiernen Sarg, der daneben stand, hätte gehen können. Nach Ueberstehung eines gränzenlosen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, Rancé der Reformator des damals von der Strenge seiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappisten, in welchen er sofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entsagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe besteht und, als die methodisch durchgeführte, durch die schwersten Entsagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweise beförderte Verneinung des Willens, den Besucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn schon bei seinem Empfange die Demuth dieser ächten Mönche gerührt hat, die durch Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknien, um seinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieser allein sich, nach allen Umwälzungen, vollkommen erhalten; welches dem tiefen Ernst, der bei ihm unverkennbar ist und alle Nebenabsichten ausschließt, zuzuschreiben ist. Sogar vom Verfall der Religion ist er unberührt geblieben; weil seine Wurzel eine tiefer in der menschlichen Natur liegende ist, als irgend eine positive Glaubenslehre.

Daß die hier in Betrachtung genommene, von den Philosophen bisher gänzlich vernachlässigte, große und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen am häufigsten da eintritt, wo er, bei vollem Bewußtseyn, einem gewaltsamen und gewissen Tode entgegengeht, also bei Hinrichtungen, habe ich im Texte erwähnt. Um aber diesen Vorgang viel deutlicher vor

Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philosophie unangemeſſen, die Aeußerungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzuſetzen; wenn ich mir auch den Spott, daß ich auf Galgenpredigten provocire, dadurch zuziehen ſollte. Vielmehr glaube ich allerdings, daß der Galgen ein Ort ganz beſonderer Offenbarungen und eine Warte iſt, von welcher aus dem Menſchen, der daſelbſt ſeine Beſinnung behält, die Ausſichten in die Ewigkeit ſich oft weiter aufthun und deutlicher darſtellen, als den meiſten Philoſophen über den Paragraphen ihrer rationalen Pſychologie und Theologie. — Folgende Galgenpredigt alſo hielt, am 15. April 1837, zu Gloceſter, ein gewiſſer Bartlett, der ſeine Schwiegermutter gemordet hatte: „Engländer und Landsleute! Nur ſehr wenige Worte habe ich zu ſagen: aber ich bitte euch, Alle und Jeden, daß ihr dieſe wenigen Worte tief in eure Herzen dringen laßt, daß ihr ſie im Andenken behaltet, nicht nur während ihr dem gegenwärtigen, traurigen Schauſpiele zuſehet, ſondern ſie nach Hauſe nehmt und ſie euren Kindern und Freunden wiederholet. Hierum alſo flehe ich euch an, als ein Sterbender, als Einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereit ſteht. Und dieſe wenigen Worte ſind: macht euch los von der Liebe zu dieſer ſterbenden Welt und ihren eitelen Freuden: denkt weniger an ſie und mehr an euren Gott. Das thut! Bekehret euch, bekehret euch! Denn, ſeid verſichert, daß ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu curem himmliſchen Vater, ihr nicht die geringſte Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Säligkeit und jenes Landes des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit ſchnellen Schritten entgegenzugehen, die feſte Zuverſicht habe." (Nach den Times, vom 18. April 1837.) — Noch merkwürdiger iſt eine letzte Aeußerung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1. Mai 1837 in London hingerichtet wurde. Die engliſche Zeitung The Post berichtet darüber Folgendes, welches auch in Galignani's Messenger vom 6. Mai 1837 abgedruckt iſt: „Am Morgen ſeiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge ſein Vertrauen auf Gott ſtellen und um Vergebung durch die Vermittelung Jeſu Chriſti beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Chriſti bitten ſei eine Sache der Meinung; er, ſeines Theils glaube, daß, in den Augen des höchſten Weſens, ein Mohammedaner einem

Chriſten gleich gelte und eben ſo viel Anſpruch auf Säligkeit habe. Er habe, ſeit ſeiner Gefangenſchaft, ſeine Aufmerkſamkeit auf theologiſche Gegenſtände gerichtet, und ihm ſei die Ueberzeugung geworden, daß der Galgen ein Paß (pass-port) zum Himmel iſt." Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen poſitive Religionen giebt dieſer Aeußerung größeres Gewicht; indem ſie beweiſt, daß derſelben kein fanatiſcher Wahn, ſondern eigene, unmittelbare Erkenntniß zum Grunde liegt. — Noch folgender Zug ſei erwähnt, welchen Galignani's Messenger vom 15. Auguſt 1837 aus der Limerick Chronicle giebt: „Letzten Montag wurde Maria Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anderſon hingerichtet. So tief war dieſe Elende von der Größe ihres Verbrechens durchdrungen, daß ſie den Strick, der an ihren Hals gelegt wurde, küßte, indem ſie demüthig Gottes Gnade anrief." — Endlich noch dieſes: die Times vom 29. April 1845 geben mehrere Briefe, welche der als Mörder des Delarüe verurtheilte Hocker am Tage vor ſeiner Hinrichtung geſchrieben hat. In einem derſelben ſagt er: „Ich bin überzeugt, daß, wenn nicht das natürliche Herz gebrochen (the natural heart be broken) und durch göttliche Gnade erneuert iſt, ſo edel und liebenswürdig daſſelbe auch der Welt erſcheinen mag, es doch nimmer der Ewigkeit gedenken kann, ohne innerlichen Schauder." — Dies ſind die oben erwähnten Ausſichten in die Ewigkeit, die ſich von jener Warte aus eröffnen, und ich habe um ſo weniger Anſtand genommen, ſie herzuſetzen, als auch Shakeſpeare ſagt:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd *).
(As you like it, last scene.)

Daß auch das Chriſtenthum dem Leiden als ſolchem die hier dargeſtellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem großen Wohlſeyn eine entgegengeſetzte Wirkung zuſchreibt, hat Strauß in ſeinem „Leben Jeſu" nachgewieſen. (Bd. 1, Abſchn. 2, Kap. 6, §. 72 und 74.) Er ſagt nämlich, daß die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6, 21), als bei Matthäus (5, 3) hätten: denn nur Dieſer füge zu μακαριοι

*) Von dieſen Bekehrten iſt gar Vieles zu hören und zu lernen.

οἱ πτωχοι hinzu τῷ πνευματι, und zu πεινωντες den Zuſatz τὴν δικαιοσυνην: bei ihm allein alſo ſeien die Einfältigen und Demüthigen u. ſ. w. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen; ſo daß hier der Gegenſatz der ſei, zwiſchen jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten ſei ein Hauptſatz, daß wer in dieſer Zeit ſein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäß bei Lukas eben ſo viele ουαι, welche den πλουσιοις, εμπεπλησμενοις und γελωσι zugerufen werden, im Ebionitiſchen Sinn. Im ſelben Sinn, ſagt er S. 604, ſei die Parabel (Luk. 16, 19) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, als welche durchaus kein Vergehen Jenes, noch Verdienſt Dieſes erzählt, und zum Maaßſtab der künftigen Vergeltung nicht das in dieſem Leben gethane Gute, oder verübte Böſe, ſondern das hier erlittene Uebel und genoſſene Gute nimmt, im Ebionitiſchen Sinne. „Eine ähnliche Werthſchätzung der äußern Armuth", fährt Strauß fort, „ſchreiben auch die andern Synoptiker (Matth. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18) Jeſu zu, in der Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr."

Wenn man den Sachen auf den Grund geht, wird man erkennen, daß ſogar die berühmteſten Stellen der Bergpredigt eine indirekte Anweiſung zur freiwilligen Armuth, und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben, enthalten. Denn die Vorſchrift (Matth. 5, 40 ff.), allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leiſten, Dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben, u. ſ. w., imgleichen (ebendaſelbſt 6, 25—34) die Vorſchrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, ſogar für den morgenden Tag, zu entſchlagen und ſo in den Tag hinein zu leben, ſind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armuth führt, und die demnach auf indirekte Weiſe eben Das beſagen, was Buddha den Seinigen geradezu vorſchreibt und durch ſein eigenes Beiſpiel bekräftigt hat: werfet Alles weg und werdet Bikſchu, d. h. Bettler. Noch entſchiedener tritt Dieſes hervor in der Stelle Matth. 10, 9—15, wo den Apoſteln jedes Eigenthum, ſogar Schuhe und Wanderſtab, unterſagt wird und ſie auf das Betteln angewieſen werden. Dieſe Vorſchriften ſind nachmals die Grundlage der Bettelorden des Heil. Franciscus geworden (Bonaventurae vita

S. Francisci, c. 3). Darum also sage ich, daß der Geist der Christlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus identisch ist. — In Gemäßheit der ganzen hier dargelegten Ansicht, sagt auch Meister Eckhard (Werke, Bd. I, S. 492): „Das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden."

Kapitel 49.

Die Heilsordnung.

Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es ist der, daß wir dasind, um glücklich zu seyn. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Daseyn selbst zusammenfällt, und unser ganzes Wesen eben nur seine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist: sind wir doch eben nur Wille zum Leben; die successive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist was man durch den Begriff des Glückes denkt.

So lange wir in diesem angeborenen Irrthum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voll Widersprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müssen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet sind, ein glückliches Daseyn zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenlose sich eben bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei Dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretische Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch ein Mal dazu dasind, daß man darin glücklich sei, ihrem Zwecke so schlecht entsprechen? Sie macht vor der Hand sich Luft in Stoßseufzern, wie: „Ach, warum sind der Thränen unter'm Mond so viel?" u. dergl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Voraussetzungen jener vorgefaßten optimistischen Dogmen. Immerhin mag man dabei versuchen, die Schuld seiner individuellen Unglückseligkeit bald auf die Umstände, bald auf andere Menschen, bald auf sein eigenes Mißgeschick, oder auch Ungeschick, zu schieben, auch wohl erkennen,

wie Dieſe ſämmtlich dazu mitgewirkt haben; Dieſes ändert doch nichts in dem Ergebniß, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichſeyn beſtehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wenn es mit dem Leben ſchon auf die Neige geht, oft ſehr niederſchlagend ausfällt: daher tragen faſt alle ältlichen Geſichter den Ausdruck Deſſen, was man auf Engliſch disappointment nennt. Ueberdies aber hat uns bis dahin ſchon jeder Tag unſers Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüſſe, auch wenn erlangt, an ſich ſelbſt trügeriſch ſind, nicht leiſten, was ſie verſprechen, das Herz nicht zufrieden ſtellen und endlich ihr Beſitz wenigſtens durch die ſie begleitenden, oder aus ihnen entſpringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden ſich als ſehr real erweiſen und oft alle Erwartung übertreffen. — So iſt denn allerdings im Leben Alles geeignet, uns von jenem urſprünglichen Irrthum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unſers Daſeyns nicht der iſt, glücklich zu ſeyn. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, ſtellt das Leben ſich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgeſehen, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen ſollen, indem daſſelbe, durch ſeine ganze Beſchaffenheit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geſchmack benommen, das uns verleidet werden ſoll und davon wir, als von einem Irrthum, zurückzukommen haben, damit unſer Herz von der Sucht zu genießen, ja, zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In dieſem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unſer Wehe, als in unſer Wohl zu ſetzen. Denn die Betrachtungen am Schluſſe des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, deſto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, deſto weiter er hinausgeſchoben wird. Dieſem entſpricht ſogar der Schluß des letzten Briefes des Seneka: bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices; welcher allerdings auf einen Einfluß des Chriſtenthums zu deuten ſcheint. — Auch die eigenthümliche Wirkung des Trauerſpiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrthum erſchüttert, indem es die Vereitelung des menſchlichen Strebens und die Nichtigkeit dieſes ganzen Daſeyns an einem großen und frappanten Beiſpiel lebhaft veranſchaulicht und hiedurch den tiefſten

Sinn des Lebens aufschließt; weshalb es als die erhabenste Dichtungsart anerkannt ist. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrthum, jenem πρωτον ψευδος unsers Daseyns, zurückgekommen ist, wird bald Alles in einem andern Lichte sehen und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit seinem Wunsche, doch mit seiner Einsicht im Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Größe, wenn sie ihn auch schmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingesehen hat, daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten. Dies wird ihm sogar, bei Allem was geschehen mag, eine wundersame Gelassenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derselben als ein Anzeichen ihrer Wirksamkeit erträgt. — Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Daseyn das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Thränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch, und noch mehr sein Ausgang. Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. In der Regel fährt das Schicksal dem Menschen im Hauptzielpunkt seiner Wünsche und Bestrebungen auf eine radikale Weise durch den Sinn; wodurch alsdann sein Leben eine tragische Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet ist, ihn von der Sucht, deren Darstellung jede individuelle Existenz ist, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben scheidet, ohne den Wunsch nach ihm und seinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden ist in der That der Läuterungsproceß, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dem entsprechend wird in den Christlichen Erbauungsbüchern so oft die Heilsamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und ist überhaupt sehr passend das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Thuns, das Symbol der Christlichen Religion. Ja, schon der noch jüdische, aber so philosophische Koheleth sagt mit Recht: „Es ist Trauern besser, denn Lachen: denn durch Trauern wird das Herz gebessert“ (7, 4). Unter der Bezeichnung des δευτερος πλους habe ich das Leiden gewissermaaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargestellt: hier aber

muß ich das kühne Wort aussprechen, daß wir, Alles wohl erwogen, für unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von Dem, was wir leiden, als von Dem, was wir thun. Gerade in diesem Sinne sagt Lamartine, in seiner Hymne à la douleur, den Schmerz anredend, sehr schön:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Hat also schon das Leiden eine solche heiligende Kraft, so wird diese in noch höherm Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dem entsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall stellt sich gewissermaaßen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendesten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten, und sogar, so seltsam an dieser Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird alles Das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebniß, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu seyn eine Erlösung ist. Wie die gesammte, langsame Vegetation der Pflanze sich verhält zur Frucht, die mit Einem Schlage jetzt hundertfach leistet, was jene allmälig und stückweise; so verhält sich das Leben, mit seinen Hindernissen, getäuschten Hoffnungen, vereitelten Plänen und stetem Leiden, zum Tode, der Alles, Alles, was der Mensch gewollt hat, mit Einem Schlage zerstört und so der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufsetzt. — Der

vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieser untergehenden Individualität sich objektivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt: er giebt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil ein plötzlicher Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. Weil sowohl dieser Rückblick, wie auch die deutliche Vorhersicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menschen, nicht im Thiere, möglich ist, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der sich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verschiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und in Folge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüssen verschwindet leicht mit der Fähigkeit zu denselben. Der Anlaß des heftigsten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geschlechtstrieb, erlischt zuerst, wodurch der Mensch in einen Stand versetzt wird, der dem der Unschuld, die vor der Entwickelung des Genitalsystems da war, ähnlich ist. Die Illusionen, welche Chimären als höchst wünschenswerthe Güter darstellten, verschwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntniß der Nichtigkeit aller irdischen Güter. Die Selbstsucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Mensch schon anfängt mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr seyn wird. Dieser Verlauf ist wenigstens der wünschenswerthe: es ist die Euthanasie des Willens. In Hoffnung auf denselben ist dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der besten Lebensjahre, Eigenthum und Familie zu verlassen und ein Einsiedlerleben zu führen. (Menu, B. 6.) Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüsse bereuet, statt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzusehen; und wenn sodann an die Stelle der Gegenstände der Lüste, für welche der

Sinn abgeſtorben iſt, der abſtrakte Repräſentant aller dieſer Gegenſtände, das Geld, tritt, welches nunmehr die ſelben heftigen Leidenſchaften erregt, die ehemals von den Gegenſtänden wirklichen Genuſſes, verzeihlicher, erweckt wurden, und alſo jetzt, bei abgeſtorbenen Sinnen, ein lebloſer aber unzerſtörbarer Gegenſtand mit gleich unzerſtörbarer Gier gewollt wird; oder auch wenn, auf gleiche Weiſe, das Daſeyn in der fremden Meinung die Stelle des Daſeyns und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten ſoll und nun die gleichen Leidenſchaften entzündet; — dann hat ſich, im Geiz, oder in der Ehrſucht, der Wille ſublimirt und vergeiſtigt, dadurch aber ſich in die letzte Feſtung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daſeyns iſt verfehlt.

Alle dieſe Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlöſung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigſte iſt. Denn ſie iſt der Weg der Sünder, wie wir Alle ſind. Der andere Weg, der, mittelſt bloßer Erkenntniß und demnächſt Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin führt, iſt die ſchmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine ſeltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen erſtern würde daher für die Meiſten kein Heil zu hoffen ſeyn. Inzwiſchen ſträuben wir uns, denſelben zu betreten, und ſtreben vielmehr, mit allen Kräften, uns ein ſicheres und angenehmes Daſeyn zu bereiten, wodurch wir unſern Willen immer feſter an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben abſichtlich möglichſt arm, hart und freudenleer machen, weil ſie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns ſorgt das Schickſal und der Lauf der Dinge beſſer, als wir ſelbſt, indem es unſere Anſtalten zu einem Schlaraffenleben, deſſen Thörichtes ſchon an ſeiner Kürze, Beſtandloſigkeit, Leerheit und Beſchließung durch den bittern Tod erkennbar genug iſt, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unſern Pfad ſtreuet und das heilſame Leiden, das Panakeion unſers Jammers, uns überall entgegen bringt. Wirklich iſt was unſerm Leben ſeinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt Dieſes, daß darin zwei einander diametral entgegengeſetzte Grundzwecke ſich beſtändig

kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Daseyn, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält.

Die gangbare, besonders protestantische Ansicht, daß der Zweck des Lebens ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liege, verräth ihre Unzulänglichkeit schon dadurch, daß so erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität unter den Menschen angetroffen wird. Ich will gar nicht von hoher Tugend, Edelmuth, Großmuth und Selbstaufopferung reden, als welchen man schwerlich anders, als in Schauspielen und Romanen begegnet seyn wird; sondern nur von jenen Tugenden, die Jedem zur Pflicht gemacht werden. Wer alt ist, denke zurück an alle Die, mit welchen er zu thun gehabt hat; wie viele auch nur wirklich und wahrhaft ehrliche Leute werden ihm wohl vorgekommen seyn? Waren nicht bei Weitem die Meisten, trotz ihrem schaamlosen Auffahren beim leisesten Verdacht einer Unredlichkeit, oder nur Unwahrheit, gerade heraus gesagt, das wirkliche Gegentheil? War nicht niederträchtiger Eigennutz, gränzenlose Geldgier, wohlversteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teuflische Schadenfreude, so allgemein herrschend, daß die kleinste Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde? Und die Menschenliebe, wie höchst selten erstreckt sie sich weiter, als bis zu einer Gabe des so sehr Entbehrlichen, daß man es nie vermissen kann? Und in solchen, so überaus seltenen und schwachen Spuren von Moralität sollte der ganze Zweck des Daseyns liegen? Setzt man ihn hingegen in die gänzliche Umkehrung dieses unsers Wesens (welches die eben besagten schlechten Früchte trägt), herbeigeführt durch das Leiden; so gewinnt die Sache ein Ansehen und tritt in Uebereinstimmung mit dem thatsächlich Vorliegenden. Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsproceß, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Proceß vollbracht, so läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und

Schlechtigkeit als Schlacke zurück, und es tritt ein, was der Veda ſagt: finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes. ejusque opera evanescunt. — In Uebereinſtimmung mit dieſer Anſicht wird man die ſehr leſenswerthe 15te Predigt des Meiſters Eckhard finden.

Kapitel 50.

Epiphiloſophie.

Am Schluſſe meiner Darſtellung mögen einige Betrachtungen über meine Philoſophie ſelbſt ihre Stelle finden. — Dieſelbe maaßt ſich, wie ſchon geſagt, nicht an, das Daſeyn der Welt aus ſeinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt ſie bei dem Thatſächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie ſie Jedem zugänglich ſind, ſtehen, und weiſt den wahren und tiefſten Zuſammenhang derſelben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältniſſen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüſſe auf das jenſeit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, ſondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbſtbewußtſeyn Gegebenen, begnügt ſich alſo damit, das Weſen der Welt, ſeinem innern Zuſammenhange mit ſich ſelbſt nach, zu begreifen. Sie iſt folglich immanent, im Kantiſchen Sinne des Worts. Eben deshalb aber läßt ſie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das thatſächlich Nachgewieſene ſo und nicht anders ſei, u. ſ. w. Allein alle ſolche Fragen, oder vielmehr die Antworten darauf, ſind eigentlich transſcendent, d. h. ſie laſſen ſich mittelſt der Formen und Funktionen unſers Intellekts nicht denken, gehen in dieſe nicht ein; er verhält ſich daher zu ihnen wie unſere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenſchaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinanderſetzungen, noch fragen, woraus denn dieſer Wille, welcher frei iſt ſich zu bejahen, wovon die Erſcheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erſcheinung nicht kennen, entſprungen ſei? welches die jenſeit aller Erfahrung liegende Fatalität ſei,

welche ihn in die höchste mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen, oder aber sein eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des säligen Nichts zu verlassen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu seinem eigenen Verderben allein durch Irrthum bei der Wahl, also durch Schuld der Erkenntniß, sich hinlenken: aber der Wille an sich, vor aller Erscheinung, folglich noch ohne Erkenntniß, wie konnte er irre gehen und in das Verderben seines jetzigen Zustandes gerathen? woher überhaupt der große Mißton, der diese Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen? worauf sich allenfalls noch antworten ließe: sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf: denn mit der Bejahung sind sie entsprungen. Aber man könnte wohl gar die Frage aufwerfen: „Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?“ und mehr dergleichen. — Auf alle solche Fragen wäre zunächst zu antworten, daß der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form unsers Intellekts der Satz vom Grunde ist, daß aber dieser eben deshalb nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen an sich der Dinge Anwendung findet: auf ihm allein aber beruht alles Woher und Warum. In Folge der Kantischen Philosophie ist er nicht mehr eine aeterna veritas, sondern bloß die Form, d. i. Funktion, unsers Intellekts, der wesentlich ein cerebraler und ursprünglich ein bloßes Werkzeug zum Dienste unsers Willens ist, welchen, nebst allen seinen Objektivationen, er daher voraussetzt. An seine Formen aber ist unser gesammtes Erkennen und Begreifen gebunden: demzufolge müssen wir Alles in der Zeit, mithin als ein Vorher oder Nachher, sodann als Ursach und Wirkung, wie auch als oben, unten, Ganzes und Theile u. s. w. auffassen und können aus dieser Sphäre, worin alle Möglichkeit unsers Erkennens liegt, gar nicht heraus. Diese Formen nun aber sind den hier aufgeworfenen Problemen durchaus nicht angemessen, noch deren Lösung, gesetzt sie wäre gegeben, zu fassen irgend geeignet und fähig. Darum stoßen wir mit unserm Intellekt, diesem bloßen Willens-Werkzeug, überall an unauflösliche Probleme, wie an die Mauer unsers Kerkers. —

Ueberdies aber läßt ſich wenigſtens als wahrſcheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß *für uns* keine Erkenntniß möglich ſei, ſondern überhaupt keine, alſo nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältniſſe nicht bloß relativ, ſondern abſolut unerforſchlich ſeien; daß nicht nur niemand ſie wiſſe, ſondern daß ſie an ſich ſelbſt nicht wißbar ſeien, indem ſie in die Form der Erkenntniß überhaupt nicht eingehen. (Dies entſpricht Dem, was *Skotus Erigena* ſagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit. Lib. II.) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer weſentlichſten, daher ſtets nothwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß der *Erſcheinung* an, nicht dem Weſen an ſich der Dinge. Wo Erkenntniß, mithin Vorſtellung iſt, da iſt auch nur Erſcheinung, und wir ſtehen daſelbſt ſchon auf dem Gebiete der Erſcheinung: ja, die Erkenntniß überhaupt iſt uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir ſind nicht nur unberechtigt, ſondern auch unfähig, ſie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt ſei, läßt ſich verſtehen: ſie iſt Erſcheinung, und wir können unmittelbar aus uns ſelbſt, vermöge des wohlzerlegten Selbſtbewußtſeyns, das darin Erſcheinende erkennen: dann aber läßt ſich, mittelſt dieſes Schlüſſels zum Weſen der Welt, die ganze Erſcheinung, ihrem Zuſammenhange nach, entziffern; wie ich glaube dies geleiſtet zu haben. Aber verlaſſen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten; ſo haben wir auch den ganzen Boden verlaſſen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, ſondern ſelbſt Erkenntniß überhaupt möglich iſt: dann iſt Alles instabilis tellus, innabilis unda. Das Weſen der Dinge vor oder jenſeit der Welt und folglich jenſeit des Willens, ſteht keinem Forſchen offen; weil die Erkenntniß überhaupt ſelbſt nur Phänomen iſt, daher nur *in* der Welt Statt findet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Weſen an ſich der Dinge iſt kein erkennendes, kein Intellekt, ſondern ein erkenntnißloſes: die Erkenntniß kommt erſt als ein Accidenz, ein Hülfsmittel der Erſcheinung jenes Weſens, hinzu, kann daher es ſelbſt nur nach Maaßgabe ihrer eigenen, auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beſchaffenheit, mithin ſehr unvollkommen, in ſich aufnehmen. Hieran liegt es, daß vom Daſeyn, Weſen und Urſprung der Welt ein vollſtändiges, bis auf

den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügendes Verſtändniß unmöglich iſt. So viel von den Gränzen meiner und aller Philoſophie. —

Das ἓν καὶ παν, d. h. daß das innere Weſen in allen Dingen ſchlechthin Eines und daſſelbe ſei, hatte, nachdem die Eleaten, Skotus Erigena, Jordan Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling dieſe Lehre aufgefriſcht hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingeſehen. Aber was dieſes Eine ſei und wie es dazu komme ſich als das Viele darzuſtellen, iſt ein Problem, deſſen Löſung man zuerſt bei mir findet. — Ebenfalls hatte man, ſeit den älteſten Zeiten, den Menſchen als Mikrokosmos angeſprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewieſen; ſofern Wille und Vorſtellung ihr wie ſein Weſen erſchöpft. Offenbar aber iſt es richtiger, die Welt aus dem Menſchen verſtehen zu lehren, als den Menſchen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, alſo dem Selbſtbewußtſeyn, hat man das mittelbar Gegebene, alſo das der äußern Anſchauung, zu erklären; nicht umgekehrt.

Mit den Pantheiſten habe ich nun zwar jenes ἓν καὶ παν gemein, aber nicht das παν θεος; weil ich über die (im weiteſten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerſpruch ſetze. Skotus Erigena erklärt, im Sinne des Pantheismus ganz konſequent, jede Erſcheinung für eine Theophanie: dann muß aber dieſer Begriff auch auf die ſchrecklichen und ſcheußlichen Erſcheinungen übertragen werden: ſaubere Theophanien! Was mich ferner von den Pantheiſten unterſcheidet, iſt hauptſächlich Folgendes. 1) Daß ihr θεος ein x, eine unbekannte Größe iſt, der Wille hingegen unter allem Möglichen das uns am genaueſten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des Uebrigen ausſchließlich Geeignete. Denn überall muß das Unbekannte aus dem Bekannteren erklärt werden; nicht umgekehrt. — 2) Daß ihr θεος ſich manifeſtirt animi causa, um ſeine Herrlichkeit zu entfalten, oder gar ſich bwundern zu laſſen. Abgeſehen von der ihm hiebei untergelegten Eitelkeit, ſind ſie dadurch in den Fall geſetzt, die koloſſalen Uebel der Welt hinwegſophiſticiren zu müſſen: aber die Welt bleibt in ſchreiendem und entſetzlichem Widerſpruch mit jener phantaſirten Vortrefflichkeit ſtehen. Bei

mir hingegen kommt der Wille durch seine Objektivation, wie sie auch immer ausfalle, zur Selbsterkenntniß, wodurch seine Aufhebung, Wendung, Erlösung, möglich wird. Auch hat demgemäß bei mir allein die Ethik ein sicheres Fundament und wird vollständig durchgeführt, in Uebereinstimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, also dem Brahmanismus, Buddhaismus und Christenthum, nicht bloß mit dem Judenthum und Islam. Auch die Metaphysik des Schönen wird erst in Folge meiner Grundwahrheiten vollständig aufgeklärt, und braucht nicht mehr sich hinter leere Worte zu flüchten. Bei mir allein werden die Uebel der Welt in ihrer ganzen Größe redlich eingestanden: sie können dies, weil die Antwort auf die Frage nach ihrem Ursprung zusammenfällt mit der auf die nach dem Ursprung der Welt. Hingegen ist in allen andern Systemen, weil sie sämmtlich optimistisch sind, die Frage nach dem Ursprung des Uebels die stets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit, mit welcher behaftet sie sich, unter Palliativen und Quacksalbereien, dahinschleppen. — 3) Daß ich von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbstbewußtseyn ausgehe und auf den Willen als das einzige Metaphysische hinleite, also den aufsteigenden, analytischen Gang nehme. Die Pantheisten hingegen gehen umgekehrt, den herabsteigenden, den synthetischen: von ihrem θεος, den sie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder Absolutum, erbitten oder ertrotzen, gehen sie aus, und dieses völlig Unbekannte soll dann alles Bekanntere erklären. — 4) Daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Pantheismus hingegen ist wesentlich Optimismus: ist aber die Welt das Beste, so hat es bei ihr sein Bewenden. — 5) Daß den Pantheisten die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung, eben eine absichtliche Manifestation des ihr inwohnenden Gottes ist, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr selbst einer bedarf: bei mir hingegen findet die Welt als Vorstellung sich bloß per accidens ein, indem der Intellekt, mit seiner äußern Anschauung, zunächst nur das medium der Motive für die vollkommeneren Willenserscheinungen ist, welches sich allmälig zu jener Objektivität der Anschau-

lichkeit ſteigert, in welcher die Welt daſteht. In dieſem Sinne wird von ihrer Entſtehung, als anſchaulichen Objektes, wirklich Rechenſchaft gegeben, und zwar nicht, wie bei jenen, mittelſt unhaltbarer Fiktionen.

Da, in Folge der Kantiſchen Kritik aller ſpekulativen Theologie, die Philoſophirenden in Deutſchland ſich faſt alle auf den Spinoza zurückwarfen, ſo daß die ganze unter dem Namen der Nachkantiſchen Philoſophie bekannte Reihe verfehlter Verſuche bloß geſchmacklos aufgeputzter, in allerlei unverſtändliche Reden gehüllter und noch ſonſt verzerrter Spinozismus iſt; will ich, nachdem ich das Verhältniß meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem ſie zum Spinozismus insbeſondere ſteht, bezeichnen. Zu dieſem alſo verhält ſie ſich wie das Neue Teſtament zum alten. Was nämlich das Alte Teſtament mit dem neuen gemein hat iſt der ſelbe Gott-Schöpfer. Dem analog, iſt bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer innern Kraft und durch ſich ſelbſt da. Allein beim Spinoza iſt ſeine substantia aeterna, das innere Weſen der Welt, welches er ſelbſt Deus betitelt, auch ſeinem moraliſchen Charakter und ſeinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der ſeiner Schöpfung Beifall klatſcht und findet, daß Alles vortrefflich gerathen ſei, παντα καλα λιαν. Spinoza hat ihm weiter nichts, als die Perſönlichkeit entzogen. Auch bei ihm alſo iſt die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es ſeyn ſoll: daher hat der Menſch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67): er ſoll eben ſich ſeines Lebens freuen, ſo lange es währt; ganz nach Koheleth, 9, 7—10. Kurz, es iſt Optimismus: daher iſt die ethiſche Seite ſchwach, wie im Alten Teſtament, ja, ſie iſt ſogar falſch und zum Theil empörend *). — Bei mir hingegen iſt der Wille, oder das innere Weſen der Welt, keineswegs der Jehova,

*) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet. Tract pol., c. 2, §. 8. — Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Ibid. §. 12. — Uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur. Eth. IV, pr. 37, schol. 1. — Beſonders iſt das 16. Kapitel des Tractatus theologico-politicus das rechte Kompendium der Immoralität Spinoziſcher Philoſophie.

vielmehr iſt es gleichſam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es ſich entſcheidet: demzufolge ſtimmt meine Ethik auch zur Chriſtlichen durchweg und bis zu den höchſten Tendenzen dieſer, wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. Spinoza hingegen konnte den Juden nicht los werden; quo semel est imbuta recens servabit odorem. Ganz Jüdiſch, und im Verein mit dem Pantheismus obendrein abſurd und abſcheulich zugleich, iſt ſeine Verachtung der Thiere, welche auch er, als bloße Sachen zu unſerm Gebrauch, für rechtlos erklärt: Eth. IV, appendix, c. 27. — Bei dem Allen bleibt Spinoza ein ſehr großer Mann. Aber um ſeinen Werth richtig zu ſchätzen, muß man ſein Verhältniß zum Karteſius im Auge behalten. Dieſer hatte die Natur in Geiſt und Materie, d. i. denkende und ausgedehnte Subſtanz, ſcharf geſpalten, und eben ſo Gott und Welt im völligen Gegenſatz zu einander aufgeſtellt: auch Spinoza, ſo lange er Karteſianer war, lehrte das Alles, in ſeinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, i. J. 1665. Erſt in ſeinen letzten Jahren ſah er das Grundfalſche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge beſteht ſeine eigene Philoſophie hauptſächlich in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegenſätze, welcher er jedoch, theils um ſeinen Lehrer nicht zu verletzen, theils um weniger anſtößig zu ſeyn, mittelſt einer ſtreng dogmatiſchen Form, ein poſitives Anſehen gab, obgleich der Gehalt hauptſächlich negativ iſt. Dieſen negativen Sinn allein hat auch ſeine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt Gott nennen heißt nicht ſie erklären: ſie bleibt ein Räthſel unter dieſem Namen, wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Werth für ihre Zeit, wie für jede, in der es noch bewußte, oder unbewußte Karteſianer giebt. Mit allen Philoſophen vor Locke hat er den Fehler gemein, von Begriffen auszugehen, ohne vorher deren Urſprung unterſucht zu haben, wie da ſind Subſtanz, Urſach u. ſ. w., die dann bei ſolchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten. — Die, welche, in neueſter Zeit, ſich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptſächlich durch das Schreckbild des Fatalismus davon zurückgeſcheucht. Unter dieſem nämlich iſt jede Lehre zu verſtehen, welche das Daſeyn der Welt, nebſt der kri-

tiſchen Lage des Menſchengeſchlechts in ihr, auf irgend eine abſolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es ſei Alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines außer ihr befindlichen Weſens abzuleiten; als ob zum voraus gewiß wäre, welches von Beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns beſſer wäre. Beſonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgeſetzt, und demgemäß hat jede bisherige Philoſophie das Eine oder das Andere vertreten. Ich zuerſt bin hievon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufſtellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entſpringt, iſt unſer eigener. Er iſt frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, iſt bloß die Form ſeiner Erſcheinung. Eben darum iſt dieſe, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beſchaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäß eventualiter anders wollen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

JAN 5 1938